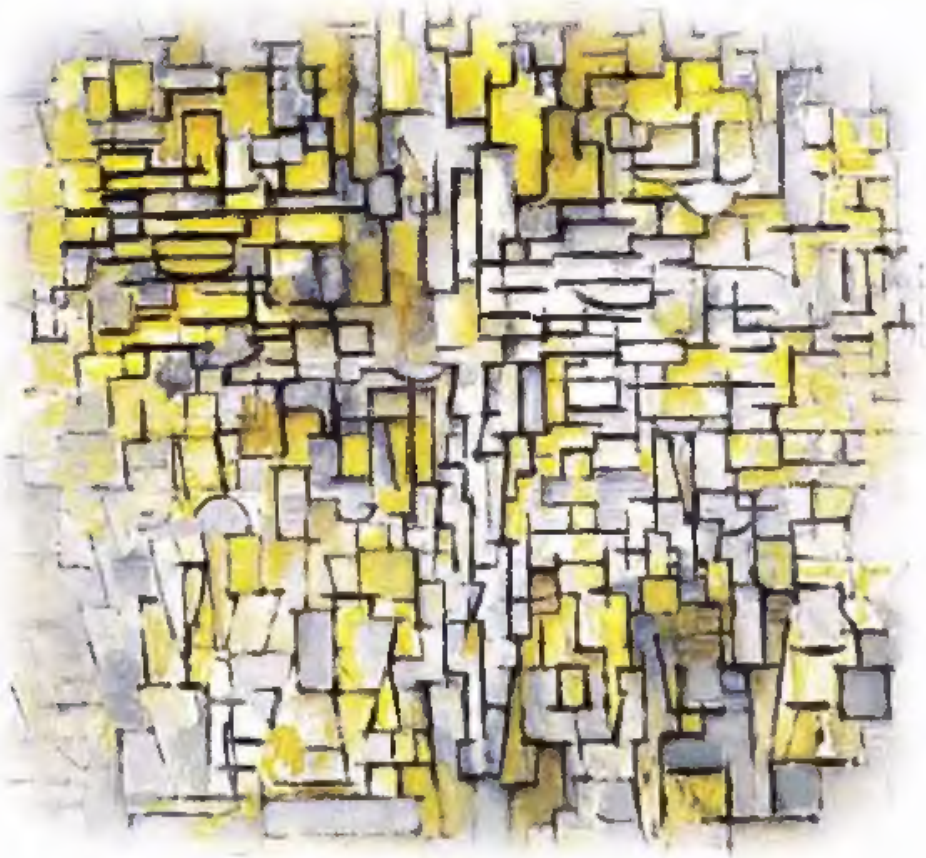
FILOSOFIE
SERIA ATHENAEUM

VASILE FRĂTEANU

TRATAT DE METAFIZICĂ



DACIA

Vasile Frăteanu

TRATAT DE METAFIZICĂ

la *Filosofie*
Seria *Athenaeum*
Coordonator: Aurel Codoban

Coperta: Mihai Benea
Coperta I reproduce:
PIET MONDRIAN, *Tableau No 2/composition No VII*

Descrierea CIP a Bibliotecii Naţionale a României:
FRĂTEANU, VASILE
Tratat de metafizică / Vasile Frăteanu
- Cluj-Napoca: Dacia, 2002
416 p.; 13x20,5 cm - (Filosofie. Athenaeum)
ISBN: 973-35-1496-9

111

© **Editura Dacia**
Cluj-Napoca 3400, str. Ospătăriei nr. 4, tel./fax: 0264.429675
e-mail: edituradacia@hotmail.com, www.edituradacia.ro
Bucureşti: Oficiul poştal 15, sector 6
str. General Medic Emanoil Severin nr. 14
tel. 021/315 89 84, fax: 021/315 89 85
Satu Mare, 3600, B-dul Lalelei R13 et. VI ap. 18
tel. 0261/76 91 11; fax: 0261/76 91 12
Căsuţa poştală 509; Piaţa 25 octombrie nr. 12
www.multiarea.ro
Baia Mare, 4800, str. Victoriei nr. 146
tel./fax: 0262/21 89 23

Redactor: Mădălin Amzolini
Tehnoredactor: Gabriel Crişan, Cristian Moisa

Comanda nr. 4510

Vasile Frăteanu

TRATAT DE METAFIZICĂ

EDITURA DACIA
Cluj-Napoca, 2002

CUPRINS

I. CE ESTE FIINȚA? 7

II. FIINȚA ŞI DEVENIREA 79

III. FIINȚA ŞI NEANTUL 169

IV. FIINȚA, DEVENIREA, GÂNDIREA, LIMBAJUL 177

V. ADEVĂRUL, BINELE, FRUMOSUL 265

VI. DESPRE DUMNEZEU 323

VII. CUNOAŞTEREA METAFIZICĂ 371

ÎN LOC DE ÎNCHEIERE 401

CAPITOLUL I

CE ESTE FIINȚA?

Despre metafizică s-a discutat, se discută şi se va discuta şi în viitor la o tensiune ideatică şi cu o înverşunare polemică pe care alte discipline ale spiritului nu le-au cunoscut, nu le cunosc şi nu le vor cunoaşte, probabil, niciodată. Unii filosofi o pozitivează fără nici o rezervă, alții, deşi în linii mari o apreciază, nu uită, totuşi, să-i aducă şi critici şi, în fine, alții îi contestă orice merite. Care să fie explicația acestei istorii atât de frământate şi deschise unui viitor cel puțin la fel de convulsionat? Desigur că explicația constă în obiectivele majore pe care această disciplină şi-a propus să le urmărească, precum şi în mijloacele vizate în atingerea scopurilor sale. Întrebarea de la care ea porneşte se poate formula astfel: oare fundamentul însuşi a tot ceea ce este coincide el cu „materia" care devine şi se transformă? În prelungirea acestei întrebări apare imediat o altă interogație de natură filosofică: oare principiul de întemeiere a lumii n-ar trebui identificat mai degrabă cu ceva imaterial, imobil şi etern? Metafizicienii înclină să răspundă afirmativ la problema pe care o pun. Realitatea „ultimă" a lumii, cred ei, este o realitate ideală, suprasensibilă, „invizibilă", de cunoscut numai cu ochii minții, numai cu sufletul intelectual, numai cu intelectul. Acestei realități suprasensibile metafizicienii i-au dat numele de *ființă*. Ființa poate ființa in interiorul lucru-

rilor „sensibile", reprezentând, bineînțeles, ceva diferit de materia lor și anume, așa cum spuneam, temeiul lor suprasensibil, dar ea poate ființa și în exteriorul lor, designându-se atunci ca o entitate ideală separată de ele, însă, desigur, tot ca un fundament originar al lor. Ființa imanentă tuturor lucrurilor este ființa (*to on*) de care vorbește Aristotel. Ea trimite la prezența lui „a fi" sau a lui „este" ca la comunul tuturor ființelor[1]. Să nu uităm că *to on* provine din neutrul participiului prezent al verbului *einai* (a fi); este evident că această formă substantivată a modului verbal amintit[2] indică o prezență participativă sau o partici-

---

[1] Aristotel, *Metafizica*, 1003b și 1005a.

[2] Corespondentul lingvistic exact al termenului *to on* în limba română este cuvântul „ființul". Această formă reprezintă forma substantivată a gerunziului verbului „a fi". În limba română nu avem un participiu prezent propriu-zis, acest mod verbal traducându-se prin forma gramaticală a gerunziului; se înțelege, prin urmare, de ce forma substantivată a participiului prezent din limba greacă nu-și poate găsi, în cazul ei, echivalența decât în forma substantivată a gerunziului. Alte limbi, însă, care au participiu prezent, se folosesc de acest mod verbal pentru a forja termeni corespondenți cu termenul *to on*. Acesta este, de exemplu, cazul limbii latine. Referindu-ne la ea, trebuie să observăm, totuși, existența anumitor particularități. Cuvântul *ens*, prin care este tradus *to on*, reprezintă, în calitatea sa de parte de vorbire substantivată a participiului prezent al verbului *esse* (a fi), o creație a limbajului filosofic. Latina „nefilosofică" nu dispune de forma *ens*. Mai mult chiar, verbul *esse* nici nu are o formă independentă de participiu prezent care să poată fi întrebuințată în maniera în care este folosit un cuvânt simplu. Acest verb are, totuși, o formă în care unii gramaticieni identifică un participiu prezent pocalat dar a cărei utilizare este întâlnită numai în anumiți compuși ai lui este vorba de forma-*sēns*, regăsibilă în cuvinte ca *absens* sau *praesēns*. Termenul *ens* reprezintă, însă, în întregime o creație a limba-

patie prezentă. Ființa ar fi, prin urmare, ceea ce participă ca prezență, ca prezență constantă, la întemeierea tuturor lucrurilor. Punându-se ca „faptul" însuși de a fi al tuturor fiindurilor și identificându-se astfel cu fundamentul lor, ființa se pune, totodată, ca datul lor universal și ca unitatea lor internă prezervată dincolo de orice specificitate. Universalul și „imaterialul" prin excelență, ființa nu va putea fi cunoscută, desigur, decât cu ochii minții, decât cu ajutorul gândirii, al intelectului. Înțelegând ființa în felul acesta, ajungem să o echivalăm cu determinarea cea mai puțin determinantă și, totodată, cea mai puțin determinabilă.

S-a observat, însă, că lucrurile „sensibile" (materiale) nu ființează în pura libertate de manifestare a fundamentului lor, ci în conformitate cu anumite reguli de funcționare. Aceste reguli sunt reguli diferențiate și ele determină apartenența ființărilor individuale la clase tipologice distincte. Ele sunt factorii care prezidează includerea lucrurilor „sensibile" sau a lu-

---

jului filosofic. În alte limbi, care nu au avut nevoie de construcții participiale noi și care au permis, în consecință, substantivarea fără dificultăți a participiului prezent al verbului „a fi", aflarea unor termeni corespondenți pentru cuvântul *to on* a avut loc, ca să spunem așa, pe o cale naturală. Astfel, în limba franceză *to on* se traduce prin *l'étant*, în limba germană – prin *Das Seiende*, iar în limba engleză – prin *The Being*.

Să mai precizăm, în sfârșit, că un filosof ca Heidegger (urmat de o serie de alți gânditori) a introdus o distincție semantică între termenul de ființă și termenul de fiind, distincție care primește uneori denumirea de diferență ontologică; ființa ar constitui un concept universal, conceptul care numește faptul de a fi ca atare, în timp ce fiindul ar trebui înțeles ca reprezentând fie lucrul individual, fie specia sau genul (v. ***Sein und Zeit***, Halle, Max Niemeyer, Verlag, 1935, pp. 38 și 6-7).

crurilor care etalează şi un aspect „sensibil" în unităţile genurilor sau ale speciilor. Fiinţa autentică a acestor fiinduri n-ar fi oare atunci fiinţa genurilor sau a speciilor la care ele aderă, n-ar fi oare „realitatea" suprasensibilă a acestor genuri sau specii, n-ar fi oare fiinţa divizată într-o multiplicitate de fiinţe, n-ar fi oare suprasensibilul divizat într-o serie de suprasensibiluri, n-ar fi oare fiinţa divizată în pluralitatea unor astfel de structuri „ideale"? Aceasta e opinia spre care înclină la un moment dat chiar şi Aristotel. Fiinţa de care ar trebui să se intereseze filosofii, crede el, n-ar trebui să fie atât fiinţa înţeleasă ca starea de a fi identică în permanenţă cu ea însăşi, n-ar trebui să fie atât fiinţa înţeleasă ca vaga distribuire a lui „a fi" prin lucruri, cât fiinţa concepută ca esenţă (*ousia*[3]), cât esenţa sau esenţa divizată într-o serie de esenţe. Fiinţa redusă la sensul de esenţă este oricum mai aproape de lucruri şi le determină într-un mod mai precis, mai exact[4]. Într-un prim

---

[3] Aristotel, *Metafizica*, 1028b.

Ousia este un substantiv derivat din participiul prezent feminin (*ousa*) al verbului *einai*.

[4] Acesta este înţelesul cel mai adecvat din punct de vedere metafizic al cuvântului *ousia*: de esenţă paradigmatică a speciilor şi a genurilor (pentru acest înţeles, a se vedea, între altele, *Metafizica* 1030a). Acest sens este preluat de Aristotel de la Platon (pentru Platon, cf., de exemplu, *Phaidon*, 78d). Este adevărat, însă, că uneori Aristotel pare să acrediteze ideea că adevărata *ousia* nu ar coincide cu esenţa formativă a speciilor şi a genurilor (numită, aceasta din urmă, şi „esenţă secundă"), ci cu individul concret, cu individul strict determinat, cu individul „în carne şi oase" gratificat şi cu denumirea de „esenţă primă" (vezi de pildă *Categoriile*). Dar sensul metafizic cel mai adecvat cu putinţă al termenului *ousia* rămâne – aşa cum vom încerca să demonstrăm

demers al gândului, esența (esența pusă ca „ideea" genului sau a speciei) este făcută să coincidă cu elementul originar al lucrurîlor. A înțelege ființa ca un principiu, ca o esență cauzală înseamnă efectiv un spor de determinare a conceptului de ființă și, mai mult decât atât, înseamnă numirea unei prime determinări cu adevărat pozitive și, poate, cea mai impor-

---

în detaliu mai târziu - sensul de esență configuratoare, de tipar generativ.

În scrierile filosofice redactate în limba latină, *ousia* a fost tradusă fie prin *essentia*, fie prin *substantia*. Cât privește sensurile acordate termenilor *essentia* și *substantia*, acestea coincid, în general, cu sensurile atribuite de Aristotel cuvântului *ousia*. Se poate constata, totuși, că, uneori, acești termeni sunt folosiți pentru a desemna faptul de a fi ca atare, adică ființa. Luate în această accepțiune, *essentia* și *substantia* trimit, însă, mai degrabă la *to on* decât la *ousia*. (Pentru informații suplimentare, a se vedea, între altele, Étienne Gilson, ***L'être et l'essence***, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1994, pp. 335-349 și 379-385).

Atunci când e vorba să traducă termenul *ousia*, limbile moderne (franceza, engleza, germana etc.) întrebuințează, de regulă, forme care nu reprezintă, în fond, decât elemente de „reproducere" a variantelor latine *essentia* și *substantia*.

Pentru traducerea în limba română a cuvântului *ousia* noi am ales termenul esență. Am evitat să utilizăm cuvântul substanță, pentru că forma din care el provine - termenul *substantia* - reprezintă, de fapt, traducerea în limba latină a cuvântului elin *hypostasis*. Or, cuvântul *hypostasis* nu aparține, după cum se știe, limbajului filosofic al lui Aristotel. Există la Aristotel, este adevărat, un cuvânt oarecum echivalent ca sens cu termenul *substantia*; dar acesta este cuvântul *to hypokeimenon*, tradus de cele mai multe ori în latină prin *subiectum*. Putem distinge și alte motive care sunt în măsură să ne conducă la concluzia că forma cea mai corectă de traducere în limba română a termenului *ousia* este cuvântul esență. De aceste rațiuni suplimentare ne vom ocupa, însă, atunci când vom analiza încărcătura semantică a cuvântului substanță.

tantă a acestui concept. Cercetarea cauzelor originare ale lucrurilor, cercetarea principiilor acestora constituie, probabil, obiectivul cel mai important şi partea cea mai reprezentativă a metafizicii sau cel puţin a metafizicii tradiţionale. Nu e lipsit de interes să ne reamintim că Aristotel denumea ştiinţa celor suprasensibile cu termenul de filosofie primă, termenul de metafizică fiind forjat mult mai târziu şi anume în sec. I î.H. de către editorul operelor lui Aristotel, Andronicos din Rhodos[5].

Cauza originară a lucrurilor, cauza metafizică a lor este cauza formală, este forma (*eidos*)[6]. Forma este realitatea suprasensibilă sau entitatea ideală care, imprimându-se în materie oarecum din interiorul ei (ea nefiinţând separat de materie), face să rezulte „fi-

---

[5] După cum se ştie, scrierile cuprinse in ceea ce ulterior a primit numele de ***Metafizica*** nu purtau iniţial acest titlu. El este o creaţie a lui Andronicos din Rhodos. La acesta, numele *ta meta ta physika* avea o semnificaţie literală, el fiind titlul dat lucrărilor de filosofie primă pentru a indica faptul că în a sa ediţie a operelor lui Aristotel ele urmează cărţilor de filosofie naturală sau de fizică. Începând cu antichitatea târzie, semnificaţiei fundamental literale a titlului i se substituie o semnificaţie doctrinară, cuvântul *meta* având acum rolul de a sublinia natura speculativo-transcendentală a acestei colecţii de scrieri.

[6] În unele fragmente ale scrierilor sale, Aristotel enumera patru cauze: cauza materială, cauza motrice (sau eficientă), cauza formală şi cauza finală (cf., de exemplu, ***Metafizica***, 1044b). Dar tot aici Aristotel avansează posibilitatea ca ultimele două cauze să fie reduse la una singură şi anume, după cum ni se sugerează, la cea formală, pentru ca în alt text, de data aceasta din *Fizica* (II, 7, 198a), el să se oprească la numirea doar a două cauze fundamentale: cauza materială (materia) şi cauza formală (forma). Este evident că din punct de vedere strict metafizic ceea ce ne interesează cu precădere este cauza formală (forma).

gura" concretă a lucrului compus din materie și formă[7]. Este ușor de observat că forma aristoteliană, care, ca orice realitate suprasensibilă, nici nu se naște, nici nu devine și nici nu este divizibilă, seamănă destul de mult cu ideile, cu esențele ideale, cu arhetipurile lui Platon. Desigur, există și o deosebire însemnată între cei doi gânditori: cauzele originare ale lui Platon sunt separate, cel puțin inițial, de lucruri, ale lui Aristotel însă nu.

Din punct de vedere logic, ființa identic distribuită în toate cele ce sunt, ființă la care se raporta originar Aristotel și de care am vorbit mai sus, ar putea fi denumită cu termenul de concept supragenerіc și supracategorial, deoarece ea se ridică la un grad mai mare de „extensiune" decât acela al speciilor, genurilor și genurilor supreme care sunt categoriile și anume la universalitatea propriu-zisă (în nici un caz nu avem îndreptățirea să facem din aceasta o metaforă, pentru simplul motiv că ea nu este o reprezentare „intuitivă", concretă, „sensibilă", ci o reprezentare intelectuală, suprasensibilă, abstractă); am putea, de asemenea, să o denumim cu termenul de principiu „supra-predicativ", întrucât ea nu este un predicat propriu-zis (care, pentru a se pune pe sine în „specificitatea" sa ca atare, trebuie să intre sau să poată intra în relație de comparație cu alte predicate și să se diferențieze sau să se poată diferenția, deci, de ele), ci un fel de model sau arhetip al oricărui predicat „singular", prima structură expresivă abstractă în care se finalizează capacitatea înnăscută a omului de a afirma ceva despre

---

[7] Aristotel, *Metafizica*, 1033b.

ceva sau de a „a atribui". Din acelaşi punct de vedere, atât forma-esenţă la care se referă Aristotel, cât şi aceea la care se raportează Platon par să câştige dreptul de a primi denumirea de predicat. Într-adevăr, mediate prin gândire şi limbaj, ele devin indicii simbolici, ca să ne exprimăm astfel, ai unor proprietăţi care implică introducerea lucrurilor în clase distincte.

Fiinţa înţeleasă simultan ca esenţă şi ca formă nu poate primi, însă, o determinare suplimentară, o determinare care să augmenteze conţinutul conceptului şi să-i confere acestuia o concreteţe abstracţională superioară? La această întrebare, Aristotel răspunde afirmativ. Forma-esenţă se poate configura, spune el, numai pentru că în raport cu materia pe care o modelează, materie care se află în „potenţă", ea se găseşte în act sau, cu alte cuvinte, pe calea spre înfăptuire (în care caz se realizează ca *energeia*), cale ce duce, finalmente, la autoconstituirea sa plenară (împlinire care o fixează definitiv în starea de entelehie)[8]. Procesul prin care forma apare treptat în materia cu care este strâns asociată nu trebuie imaginat ca o „naştere" şi ca o devenire a unei forme anumite dintr-o formă deosebită; *eidos*-ul este nenăscut, etern, indivizibil şi, imprimându-se în materie din şi în interiorul ei, el nu face decât să-şi dezvăluie într-o succesiune temporală care nu e a lui, ci a substratului material inform, generalitatea lui atemporală şi permanenta lui identitate cu sine însuşi[9]. Forma lucrurilor compuse care fac parte dintr-o clasă sau alta reprezintă, aşadar, o esenţă ce se actualizează pe sine - prin intermediul materiei -

---

[8] *Ibidem*, 1050a-b.

[9] *Ibidem*, 1033b.

până când ajunge să-și descopere sieși configurația sa completă dată ei din eternitate, punându-se, astfel, finalmente ca esență pe deplin actualizată. Gândul despre existența unei esențe actuale nu îi este străin nici lui Platon, care, de fapt, îi este lui Aristotel un precursor în această direcție, cel puțin până la un anumit punct. Dar Platon vedea, desigur, rezolvată în alți termeni problema însăși a actualizării esențelor ideale, consecință directă a concepției sale conform căreia ele sunt, inițial, separate de lucruri. Actualizarea se face prin aproape inefabilul proces de participare (*methexis*), în cadrul căruia arhetipurile emană blând de la sine propriile lor determinări, acceptând să se lase participate din imobilitatea și eternitatea lor la întemeierea fiindurilor, iar fiindurile, în calitatea lor de fiinduri sensibile și materiale, participă la ideile arhetipale, întemeindu-și, astfel, esența lor. Rezultatul îl constituie „coborârea" „ideilor" din transcendența lor în imanența lucrurilor și punerea lor ca prezențe fondatoare și constante[10] ale unor „realități" care, altfel, prin „firea" lor „sensibilă", materială ar fi supuse în exclusivitate devenirii, schimbării. Entitatea ideală, „ideea", care era, în raport cu entitatea materială, doar o posibilitate, se transformă în acest fel într-o esență în act, într-o esență actuală. Desigur, esența actualizată nu e tocmai ideea în sine, ea (esența actualizată) găsindu-se la un nivel ontologic inferior[11] și ea nici nu sustrage lucrurile (compuse) de la devenire și nici nu le salvează de la dispariția lor materială, dar ea este

---

[10] Platon, ***Phaidon***, 100d.

[11] Ibidem,75a.

aceea care le asigură, în aceste limite, o dăinuire prin forma internă pe care le-a dat-o.

Ce putem spune despre esența actuală dacă o supunem unei cercetări de natură logică? Ea face, desigur, obiectul unei predicații a gândirii și sfârșește prin a deveni un „atribut". Trecută prin filtrul gândirii, esența actuală primește caracterul unei afirmații despre un subiect sau mai bine zis despre o totalitate de subiecți. Ea se transformă, cum spune Aristotel, exploatând unul din sensurile permisibile ale cuvântului „categorie" și anume pe cel de afirmație despre ceva, într-o... categorie[12]. Dar predicatul (sau categoria) trimite întotdeauna la un „în sine" (*kath' hauto*) oarecum exterior gândirii, la un „în sine" care nu e creația gândirii, la „în sinele" lucrurilor grupate într-o clasă sau alta; el (sau ea) trimite, așadar, la esența sau forma care unifică toate ființările unei specii sau toate speciile unui gen[13]. Predicatul care este rezultatul gândirii ce vizează în sinele generativ al unei totalități oarecare de ființe poate fi desemnat, tocmai pentru că este expresia intenționării spre un ceva în sine, drept un predicat ontologic. N-am putea decela, însă, caracterul ontologic al acestui predicat la un nivel și mai profund al determinațiilor sale? N-am putea descoperi existența unei corespondențe mai puțin vizibile inițial între predicatul înțeles ca parte componentă a judecății și „în sinele" exterior la care judecata se raportează? Platon ne sugerează cum să răspundem la

---

[12] Aristotel, ***Analitica secundă***, I, 4, 73a-b; I, 22, 82b-84b.

[13] ***Ibidem***.

Despre gândirea care gândește esența sau forma a se vedea și Platon, ***Parmenide***, 132b-e.

întrebarea de mai sus. Esența (forma) la care gândirea se referă i se prezintă acesteia – spune el – ca un ceva identic sieși în permanență, ca „unul" coincident cu sine în eternitate[14]. Dar nu numai esența (forma) se reclamă în modul ei de a fi de la modul de a fi al identității. Gândul însuși despre „unu" pare să urmeze exemplul „unu-lui" atunci când el se constituie ca unitate ideală de sens: în identitatea cu sine atemporală a enunțului logic despre esență (formă) nu se reproduce oare identitatea cu sine a unicității esenței (formei)[15]? Predicatul tipului de judecată luat în considerare în cele spuse anterior ar putea fi definit, așadar, ca predicat ontologic nu numai pentru că el se raportează la „în sinele" esenței actuale a fiindurilor cuprinse într-o clasă sau alta, ci și pentru că el ca atare se configurează ca un fel de „în sine" în care se obiectivează capacitatea autoconstructivă a gândirii și prin care se exprimă propriul ei specific.

Cât privește esența separată de lucruri, acea esența posibilă, după formularea noastră, acea esență care are posibilitatea de a se transforma într-o esență actuală prin instalarea ei ca formă și ca prezență constantă în interiorul lucrurilor, aceasta poate fi supusă și ea unei interpretări de natură logică. Esența posibilă nu este un simplu „în sine", ea este un „în sine" pentru gândire și limbaj, ea este un „în sine" care „apare" pentru gândire și limbaj și numai prin intermediul lor. „În sinele" ființial al esenței posibile este proiectat în universul gândirii și al limbajului și am putea spune chiar că face corp comun cu sintagma esență posibilă.

---

[14] Platon, *Parmenide*, 132b-e.

[15] *Ibidem*; v., de asemenea, *Phaidros*, 247c.

Ținând seama de faptul că această sintagmă poate fi integrată într-un enunț logic de tipul judecății pentru a juca rolul unui predicat pe lângă un subiect, îi putem acorda denumirea de predicat posibil. În plus, întrucât cuvântul posibil din sintagma predicat posibil se referă la posibilitatea actualizării „în sinelui" ființial al lucrurilor, pe de o parte, iar pe de altă parte la posibilitatea autoconstituirii predicatului ca un fel de „în sine", ca o formațiune logică dispunând de propriile ei reguli de funcționare, putem conveni să vorbim nu doar de un predicat posibil, ci și de un predicat *ontologic* posibil.

Înțelegerea de către Aristotel a actului în sensul unei determinații suplimentare care poate fi conferită esenței (formei) ce intră în compoziția lucrurilor nu epuizează, însă, speculația sa din jurul conceptului amintit. Aristotel depășește la un moment dat ideea esenței actuale (a formei actuale) pentru a recupera ideea ființei supragenerice și supracategoriale, dar punând de data aceasta în locul ființei înțelese ca simplă prezență a lui „a fi" în lucruri ființa ca act. O restrângere a extensiunii conceptului pare să aibă, totuși, loc, întrucât, după unele aserțiuni, ideea ființei ca act exclude ideea ființei ca potență, idee - aceasta din urmă - pe care ideea ființei ca starea însăși de prezență a lui „a fi" o includea[16]. După alte considerații, o astfel de diminuare a extensiunii conceptului pare, însă, să nu se producă, potența fiind înțeleasă ca urmarea oarecum firească a actului și ca un principiu de actualizare care ajunge să se manifeste el însuși ca un

[16] Aristotel, *Metafizica*, 1026b.

act propriu-zis. Ființa ca act, ca săvârșire, ca înfăptuire își limitează la un moment dat amplitudinea autoobiectivării sale exemplare pentru a se transfera și a se concentra într-un ceva „posterior", într-un „embrion" de actualizare, într-un principiu creator de actualizare[17]. Dar, la rândul lui, acest posterior începe să joace, în raport cu actul desăvârșit, rolul unui anterior care îl face pe acesta din urmă posibil. Însă anteriorul sau principiul respectiv nu este o simplă potență, el fiind, de fapt, o „potență activă", adică o potență care se proiectează în act folosindu-și propriile sale resurse de actualizare. Am putea spune chiar că potența este un început de act prin intermediul căruia ființa se „mișcă" din sine însăși spre atingerea scopului pe care și l-a dat ea însăși și anume realizarea ei ca ființă deplină, ca ființă înfăptuită plenar prin înfăptuirea de sine. Această autoconstituire completă a ființei nu reprezintă, totuși, o „devenire" în sensul propriu-zis al cuvântului, căci ființa nu a fost niciodată esențialmente altceva decât ceea ce era înainte de a porni să se împlinească și a se împlini finalmente: ea s-a înălțat din sine printr-un impuls intern spre țelul vizat, „aruncându-se" oarecum ca un resort înainte și desăvârșind în act sau ca act ceea ce era deja prezent ca început de act în ființarea sau „fiirea" ei însăși.

Dincolo, însă, de speculațiile care se pot face în jurul modului cum înțelege Aristotel să ierarhizeze diferitele forme de „înfăptuire" ale ființei, un lucru este cert: ființa adevărată, autentică, plenară este pentru el ființa în act.

---

[17] *Ibidem*, 1049b.

Ideea ființei ca act va fi preluată de Thoma de Aquino, de thomişti şi neothomişti şi va constitui teza lor ontologică fundamentală. Dar chiar înaintea lor, pozitivarea superlativă a ființei ca act își găsește un ecou în modul în care unii gânditori tratează termenul de existență (*exsistentia*). În secolul IV d.H., un Marius Victorinus sau un Candidus pun semnul de egalitate între existență şi ființa concepută ca realitate manifestă, ca efectivitate şi înțeleg, totodată, să desemneze prin ea „a fi"-ul ca atare, aflat dincolo de orice conținut calificativ[18].

La aceşti gânditori şi, în special, la Marius Victorinus, întâlnim primele elemente configuratoare ale disocierii dintre existență şi esență (formă), disociere care va juca un rol deosebit de însemnat în istoria gândirii filosofice. Existența este echivalată cu faptul de a fi (*esse*) lipsit de orice determinare, cu faptul de a fi lipsit de orice „formă"[19], cu purul act de a fi, cu ființa pură. Existenței astfel înțelese îi este opusă ființa precis determinată, ființa genurilor şi a speciilor sau, într-o altă formulare, forma lor suprasensibilă[20]. Ten-

---

[18] Candidus, *De Gen. Div.* 2; Marius Victorinus, *Adv. Ar.* I 30, 21-24, éd. P. Henry - P. Hadot.

[19] Marius Victorinus, *Adv. Ar.* IV 19, 10-21.

[20] ***Ibidem***, IV 19, 6-9.

Relația existență-formă presupune, însă, relația existență-subiect (=substanță), relația existență-individ cu o formă precis determinată. Relația *esse-subiectum* (=*substantia*) reprezintă traducerea în limba latină a ceea ce în limbajul specific filosofiei eline e cunoscut sub denumirea de relația *to einai-to on* (Marius Victorinus, *Adv. Ar.* IV 19, 4). După Pierre Hadot, distincția dintre *to einai* şi *to on* ar apare pentru prima dată într-un „comentariu" asupra unui fragment din dialogul platonician ***Parmenide***, comentariu considerat de regulă ca fiind anonim, dar care ar putea

dința lui Marius Victorinus și a lui Candidus este aceea de a identifica finalmente existența cu ființa primă, cu Dumnezeu și de a o proiecta, sub influența ideilor platoniciene și neoplatoniciene, în universul indeterminării absolute[21]. Urmarea este anularea oricărui posibil raport de egalitate între cele două categorii de concepte, căci în timp ce existența implică acum ideea de nedeterminare sustrasă oricărei încercări de condiționare și de limitare, esența o presupune pe aceea de determinare, ba chiar pe aceea de determinare exactă. Un astfel de raport părea, totuși, să se prefigureze cel puțin în afirmația lui Marius Victorinus potrivit căreia existența și esența (forma) sunt două „moduri" de a fi[22], căci a spune despre ele că sunt două „moduri" de... înseamnă a le racorda pe ambele la ideea de determinare, chiar dacă în cazul „existenței" este vorba de o determinare ceva mai vagă...

Diferențierea dintre existență și esență în cadrul clasei înseși a determinărilor este făcută, însă,

---

fi atribuit, totuși, lui Porfir. Este posibil ca textul să fi fost redactat la sfârșitul secolului al III-lea d.H. și ca ideile sale să-l fi atras și inspirat pe Marius Victorinus (cf. Pierre Hadot, *La distinction de l'être et de l'étant dans le De hebdomadibus de Boèce*, în *Misc. Mediaev.* hsg. P. Wilpert, Band 2, 1963, p.149).

[21] De precizat că aceeași tendință poate fi întâlnită și la Porfir (v. comentariul său la *Oracolele chaldaice*), gânditor de care am amintit în nota precedentă. Prezența unei astfel de echivalențe ne face să ne îndoim de afirmația unor cercetători după care primele elemente ale ideii de diferență ontologică (adică de distincție între ființa în general și ființe) s-ar găsi în filosofia lui Porfir și să concluzionăm că formularea pe deplin adecvată a ideii respective îi aparține, totuși, lui Heidegger

[22] Marius Victorinus, *Adv. Ar* IV 19, 6-9.

într-o manieră explicită în scrierile lui Boethius. Observațiile lui Boethius au în vedere „compușii". Fiindurile sau ființele compuse ar avea drept elemente constitutive de bază existența și esența, faptul de a fi (*esse*) și „forma a ceea ce este" (*essendi forma*). Întemeierea fiecărui fiind sau lucru ar coincide cu întemeierea ambelor sale părți componente; faptul său propriu de a fi (actual) ar fi dobândit prin participarea la faptul de a fi (actual) in general, iar forma sa internă ar fi obținută prin participarea capacității sale de a primi o formă la forma suprasensibilă a speciei pe care el tinde să și-o asume. Cum putem judeca, însă, contribuția existenței și a esenței (a formei) la constituirea fiindului compus ca atare, a lui „ceea ce este" (*id quod est*): este contribuția aceasta împărțită în mod egal între ele? Sugestia lui Boethius pare să fie aceea că forma este mai importantă decât existența (*esse*): „a fi"-ul lui „ceea ce este", spune el, n-ar începe să fie efectiv „a fi" decât din momentul în care forma „acceptată" a fiindului ar începe ea însăși să funcționeze[23].

Problema raportului dintre esența și existența „compușilor" este reluată de filosofii arabi Al Farabi și Avicenna. Dar aceasta este discutată prin referința explicită la Dumnezeu și rezolvată, în ultimă analiză, în funcție de modul cum este concepută ființa supremă, ființa care creează entitățile compuse. Presupoziția de la care pleacă Al Farabi este aceea că, dacă în ființa lui Dumnezeu esența nu este distinctă de existență, în ființele „naturale", în schimb, cea dintâi este distinctă de cealaltă. Ființele „naturale" sunt ființe create; ele ar

[23] Boethius, ***De hebdomadibus***, P. L., vol. 64, coll. 1311c-d.

putea să fie sau să nu fie; ele sunt ființe „contingente". Dar dacă sunt ființe de acest gen, înseamnă că existența lor nu este inclusă în esența lor, că ea nu reprezintă un element constitutiv al esenței lor. Ea nu le poate parveni decât de la o cauză necauzată, de la o ființă a cărei esență implică în mod necesar existența (ea nefiind cauzată de ceva exterior ei însăşi), de la o ființă necesară. Însă ceea ce nu constituie o „trăsătură" în sine a ființelor „naturale", ceea ce le vine din afară, ceea ce le este transmis de o ființă transcendentă nu poate fi decât un accident[24]. Avicenna împărtăşeşte ideile lui Al Farabi. Ființele „naturale", ființele finite sunt şi în concepția lui Avicenna ființe contingente sau „posibile", în timp ce ființa primă sau Primul este o ființă necesară sau, cum se exprimă el, pentru a sublinia caracterul intrinsec necesar al faptului de a fi al lui Dumnezeu, este *Necesitatea de a fi*. Cât priveşte existența „posibilelor", întrucât aceasta le parvine tuturor acestor ființe din exterior, adică de la Dumnezeu, ar trebui să spunem - este de părere Avicenna - că ea este ceva care nu aparține prin definiție esenței lor şi să ne limităm la a considera că ea nu reprezintă pentru ele decât un „accident", idee pe care o întâlnim, desigur, mai întâi la Al Farabi.

Aşa cum am arătat deja, primele elemente ale unei gândiri filosofice care, luând în discuție raportul ce se poate stabili între principalele componente ale ființelor „naturale", se străduieşte să instituie primatul esenței asupra existenței, sunt decelabile în scri-

---

[24] *Al Farabi's philosophische Abhandlungen*, übersetzt von Dr. Fr. Dieterici, Leiden, 1892: *Die Petschafte der Weisheitslehre*, §1, pp. 108-109.

eriile lui Boethius. Însă formulări absolut limpezi în această privință nu întâlnim decât în operele lui Al Farabi şi Avicenna. Ele vor sta la baza formulărilor la fel de clare ale lui Duns Scot şi ale scotiştilor care, transformând înțelegerea existenței ca accident al esenței în înțelegerea ei ca mod de a fi al celei din urmă, ajung şi ei să subordoneze existența esenței.

Concepția specifică esențialismului filosofic ridică instantaneu următoarea întrebare: cum se acomodează ideea primatului esenței asupra existenței la nivelul ființelor „naturale" cu ideea că în Dumnezeu - cauza supremă a tot ceea ce ființează - existența nu este distinctă de esență, că ea coincide cu aceasta din urmă? N-ar fi oare mai potrivit să se afirme că esența îşi păstrează întâietatea chiar şi atunci când ea face parte din ființa însăşi a lui Dumnezeu? Adevărul este că, oricât de straniu ar părea la prima vedere, unele judecăți şi raționamente ale reprezentanților esențialismului se îndreaptă în această direcție interpretativă. Atunci când Avicenna, de exemplu, afirmă că Dumnezeu posedă existența în virtutea esenței sale, este evident că el face o minimă distincție între esență şi existență şi că o pune pe cea dintâi cu un pas înaintea celei de a doua. Fără îndoială, esența divină nu este absolut echivalentă, pentru Avicenna, cu esența ființelor „naturale". Ea nu este o esență finită, o formă precis delimitată, un „ce" definibil în sensul clasic al cuvântului; ea este o esență infinită, o colecție infinită de determinări, ceva care cumulează un număr nesfârşit de „proprietăți". Dar această esență „supremă" se reclamă şi ea de la principiul suveran al ființării determinate; ea este cauza care generează în sine însăşi

seria infinită a determinărilor şi, mai mult chiar, cauza care face una cu această serie. Din această colecție de proprietăți cea mai importantă se degajează a fi existența (ființa în act). Într-adevăr, cum s-ar putea concepe, se întreabă Avicenna, ca o cauză primă, cauza necauzată a tot ceea ce este, să nu existe în virtutea propriei sale necesități? Ceea ce la Avicenna se găseşte, într-o anumită măsură, doar la nivelul implicitului ideatic, este exprimat în schimb, de Duns Scot într-o manieră pe deplin explicită. Duns Scot afirmă cu toată claritatea: existența divinității este doar o modalitate a esenței sale, ca este o determinare care aparține acestei esențe în mod direct, ea este acea calificare nemijlocită a esenței sale care îi convine acesteia în mod „desăvârşit"[25].

Esențialismul acceptă, aşadar, în ultimă analiză, ideea primatului esenței asupra existenței chiar atunci când termenul de raportare este ființa însăşi a lui Dumnezeu. Dacă, însă, esența este aceea care determină existența în ființa însăşi a lui Dumnezeu, este imposibil ca acest tip de relație să nu se regăsească în ființa însăşi a ființelor create de Dumnezeu. Argumentul amintit nu este singurul argument utilizat pentru a se susține predominanța esenței în lumea ființelor „naturale". Punându-se semnul de egalitate între esență şi tiparul ideal al speciei şi luându-se în considerare esența astfel înțeleasă, „superioritatea" sa față de existență este explicată prin circumstanța că înainte de a fi actualizată prin diseminarea sa într-o multiplicitate de indivizi, ea a fost configurată, în cali-

[25] Duns Scot, *Opus Oxoniense*, lib. I, d. 2, q.1 şi 2, sect. 1, n. 4.

tate de posibil, de şi în intelectul divin şi a făcut obiectul comprehensiunii sale. Dar chiar actualizată şi „coborâtă" în intimitatea materiei, esența îşi păstrează preeminența: ea se transformă acum în „principiul prim" al tuturor „acțiunilor şi proprietăților" lucrului[26] şi, deci, în sursa constitutivă a unei „existențe" care apare ulterior existenței intrinseci a principiului formativ al lucrului şi se diferențiază într-o anumită măsură de ea.

Direcției esențialiste de gândire i se opune o linie interpretativă care afirmă că, dimpotrivă, esența este aceea care trebuie subordonată existenței. Această direcție este ilustrată în mod exemplar de Thoma de Aquino şi de urmaşii săi. Thoma de Aquino pleacă şi el de la ideea că deosebirea cea mai însemnată dintre ființa care creează şi „creaturile" sale rezultă din faptul că în timp ce în Dumnezeu existența (*esse*) nu este distinctă de esență (*essentia*), în ființările create prima este distinctă de secunda. Fără îndoială, ne putem întreba şi în legătură cu Dumnezeu, aşa cum ne întrebăm în legătură şi cu celelalte „ființe", în ce anume constă „ce"-ul, natura sau esența ființării. Dar în acest caz, răspunsul nu poate fi decât următorul: esența este identică cu existența, ea se confundă cu actul de a fi, ea este unul şi acelaşi lucru cu existarea. Despre Dumnezeu trebuie să spunem că El este în întregime existență sau existare[27]. Acesta este, aşadar, punctul de plecare al concepției lui Thoma de Aquino. Dar pe parcurs, poziția lui devine mai suplă, mai nuanțată.

---

[26] Pentru o astfel de definire a „esenței" lucrului, a se vedea Suarez, ***Metaphysicae Disputationes***, t. I, disp. 2, sect. 4, §5.

[27] Thoma de Aquino, ***Summa Theologiae***, I, Qu. III, Art. 4.

Desigur, Dumnezeu continuă să coincidă, în concepția lui, cu actul pur al ființării dat sieşi din eternitate, dar acest act este interpretat ca având capacitatea de a se multiplica şi de a face să emane din sine însuşi, între altele, acea energie cognitivă şi autocognitivă care este intelectul ființei divine. Intelectul „suprem" decurge din actul de a fi necondiționat al lui Dumnezeu ca un fel de concomitent al acestuia şi se pune ca un fel de modalitate intrinsecă a lui. El îndeplineşte rolul unei determinații de maximă importanță a ființei divine, a unei determinații esențializatoare a acesteia şi se poate chiar spune că el se confundă cu esența ei[28]. Însă trebuie precizat încă o dată acest lucru: esența divinității nu este radical distinctă de existența ei; ea nu e decât o „prelungire" a existenței sale, un mod de a fi al ființei sale în act, ea este inclusă în această ființă şi, din această cauză, se poate afirma, în ultimă instanță, că la acest nivel esența este identică cu existența.

Esența promovează, însă, în universul divin şi pe altă cale şi anume ca o consecință a activității intelectului. Această esență în general a ființei divine, cum ar putea fi numit intelectul ei, creează din eternitate infinitatea esențelor precis delimitate care sunt formele sau prototipurile ideale ale tuturor lucrurilor „naturale" şi le face să subziste în ea în permanență[29]. Întrucât „ideile" sunt secretate de un intelect care nu e decât o modalitate de a fi a existenței lui Dumnezeu, putem considera că şi ele sunt afectate de ființa în act a ființei divine şi că se constituie în obiecte actuale pe care acest intelect le contemplă, ca să spunem aşa, fără

---

[28] ***Ibidem***, I, Qu. XIV, Art. 5.

[29] ***Ibidem***, I, Qu. XV, Art. 1 şi Art. 2.

nici un moment de întrerupere. Aceasta, pe de o parte. Pe de altă parte, dacă le comparăm cu ceea ce ele devin prin transferul lor în materiile care sunt gata să le primească, este evident că aceste idei nu depăşesc condiţia esenţelor posibile. Din momentul în care încep să funcţioneze ca elemente ale compuşilor, se pune, însă, întrebarea: ce anume deţine acum prioritatea – existenţa sau esenţa lor? O deţine, desigur, existenţa: actualizarea progresivă a planului dinainte stabilit de configurare a fiindurilor lumii şi nu planul ca atare, care limitat la sine însuşi nu e mai mult decât un dat potenţial, este aceea care conduce la întemeierea efectivă a fiinţei lor. „Participarea" la *esse* a creaturilor este, aşadar, mai importantă decât „participarea" lor la *essentia*.

În decursul timpului au fost înregistrate mai multe tentative de reabilitare şi resemnificare ale existenţei. Să ne gândim, de exemplu, la tentativele întreprinse de Kierkegaard şi Nietzsche. Dar poate că cea mai interesantă şi mai articulată dintre ele rămâne încercarea existenţialismului ateu. „Existenţa precede esenţa", spune Sartre într-o formulare care se raportează în primul rând la fiinţa umană[30]. Această aserţiune trebuie, însă, explicitată, pentru că altfel ea ar putea conduce la unele interpretări inadecvate. Ar fi posibil, astfel, să se creadă că esenţa de care vorbeşte Sartre este una şi aceeaşi cu esenţa la care se refereau filosofii mai vechi. Dar Sartre nu îi atribuie termenului de esenţă sensul de tipar ideal, de model generativ al tuturor indivizilor care fac parte din clasa om sau din

---

[30] Vezi, în special, J.-P. Sartre, ***L'existentialisme est un humanisme***, Paris, Les Éditions Nagel, 1970.

oricare altă specie. A susține prezența reală a unei astfel de paradigme, indiferent de faptul că o localizăm în mintea lui Dumnezeu, o situăm într-o anumită regiune a universului sau o punem să preceadă seria fără de sfârșit a nașterilor individuale, este, după Sartre, o procedură irațională și lipsită de orice argument consistent. Aceasta nu înseamnă, desigur, că ar urma să renunțăm la întrebuințarea cuvântului esență și că ar trebui să excludem posibilitatea stabilirii vreunei relații între esență și existență. Se impune, însă, modificarea perspectivei din care abordăm acest subiect. Prin esență ar trebui să înțelegem legea care guvernează „succesiunea aparițiilor" unui „existând", „legătura" dintre ele, „rațiunea seriei" care le include[31]. Ea este, așadar, o unitate sistematică de gândire, un concept. În comparație cu esența, existența reprezintă suma diverselor acte manifeste care se dezvoltă prin excelență la nivelul preconceptualului și al predefinibilului. Ea este un preconcept. Aplicând această atitudine de principiu la analiza problematicii umane, Sartre ajunge să afirme că înainte de a fi definibilă printr-un concept și a se raporta la el, că înainte de „a se concepe", ființa umană ființează în act și se construiește pe sine ca o succesiune de manifestări sau de „fenomenalizări"[32]. Polemizând cu filosofii de inspirație creștină, el contestă ideea acestora că omul ar fi fost creat de Dumnezeu în conformitate cu tiparul

---

[31] J.-P. Sartre, *L'être et le néant*, Paris, Éditions Gallimard, 1943, p. 12.

[32] J.-P. Sartre, *L'existentialisme est un humanisme*, ed. cit., pp. 23-24.

ideal al speciei conținut în mintea lui. Nu putem aduce – susține Sartre – nici o dovadă plauzibilă în acest sens. Este adevărat că omul nu s-a creat pe sine însuşi, el fiind „abandonat" în lume (într-un mod, de altfel, am adăuga noi, absolut misterios), însă o dată „abandonat", omul este condamnat să fie liber, este condamnat să se construiască pe sine într-o deplină libertate. Dar această autoconfigurare are loc inițial la nivelul actelor prereflexive, ea primind doar ulterior caracterul unei autostructurări conceptuale şi teoretice.

Aristotel şi filosofii care se înscriu pe linia sa de gândire par, aşadar, să acorde prevalență nu ființei înțelese ca simpla prezență a lui „a fi" în lucruri, ci ființei ca act. Totuşi, nici Aristotel şi nici urmaşii lui sau cel puțin o parte dintre ei nu se mulțumesc să răspundă la întrebarea „ce este ființa?" sau la întrebarea „ce este ființa ființei?" prin afirmația că aceasta ar fi echivalentă cu actul. Se poate constata că, de fapt, Aristotel pozitivează mai degrabă esența actuală decât actul sau, mai exact, că el pozitivează mai degrabă esența actuală implicată într-un raport permanent cu materia decât actul, că el pozitivează mai degrabă forma decât actul propriu-zis. Acest punct de vedere îl regăsim, cum aminteam deja, şi la unii dintre continuatorii săi. Dar Aristotel nu se opreşte aici cu reflecțiile sale. În conformitate cu modul său specific de a proceda, care constă în a adăuga noi şi noi determinații în încercarea de a indica prin ce anume se caracterizează ființa autentică, plenară, desăvârşită, el ajunge să susțină la un moment dat că ființa aceasta nu poate fi redusă la statutul esenței actuale sau al formei. Esența actuală (forma) s-ar dovedi a fi, atunci când o

raportăm la materia în care ea este implementată, precum și la „accidentele" al căror principiu cauzal este această materie, nu o simplă esență actuală (nu o simplă formă), ci o esență actuală (o formă) necesară și permanentă. Ea coincide cu „identicul" ideal al speciei și, prin intermediul lui, cu „identicul" ideal al genului, dar cu un „identic" suprasensibil localizat întotdeauna într-un individual. Ea este, am zice noi, o substanță. Limbajul filosofic al lui Aristotel dispune de un cuvânt al cărui sens este echivalent cu sensul cuvântului substanță din limba română sau cu cel al cuvântului *substantia* din limba latină. Acesta este cuvântul *to hypokeimenon*. Aristotel îl folosește chiar în sensul pe care l-am conferit noi mai sus termenului substanță sau corespondentului său *substantia* din limba latină, dar într-un context, totuși, insuficient de clar[33]. În plus, Aristotel îi atribuie cuvântului *to hypokeimenon* alte trei accepțiuni. Acestea sunt: accepțiunea de predicat noțional[34], aceea de substrat sensibil[35] și, în sfârșit, aceea de compus alcătuit din formă și materie[36]. Sensului „tehnic" al cuvântului substanță din limba română sau al termenului *substantia* din limba latină i se potrivesc mai curând sensurile cu care Aristotel investește două din creațiile sale lingvistico-filosofice și anume expresiile *to ti esti* și *to ti en einai*. În traducere românească acestea ar însemna „ceea ce este" și, respectiv, „ceea ce era a fi" sau „ceea ce era să fie", dar ele au fost traduse la noi, de regulă, prin termenul

---

[33] Aristotel, ***Metafizica***, 1042a.
[34] ***Ibidem***, 1028b-1029a.
[35] ***Ibidem***, 1029a și 1042a.
[36] ***Ibidem***, 1042a.

esență. Aceste expresii au fost traduse și în alte limbi (dar, desigur, nu întotdeauna) printr-un cuvânt care nu e decât strictul corespondent semantic al cuvântului prin care au fost traduse în limba română. În ceea ce ne privește, noi am opta pentru folosirea în limba română a cuvântului substanță, deși n-am avea nimic nici împotriva traducerii cuvânt cu cuvânt a expresiilor respective; am înclina spre această alegere din două motive: 1) o bună parte din traducerîle mai noi (în special din alte limbi) întrebuințează cuvântul esență ca echivalent pentru cuvântul *ousia* și 2) celor două sintagme li se poate atribui sensul de substanță. Dar cum înțelege Aristotel să explice „ceea ce este" lucrul ca atare sau „ceea ce era (el) a fi", „ceea ce era (el) să fie"? „Ceea ce este" un lucru ca atare echivalează cu ceea ce un lucru este în sine însuși dincolo de orice accident, echivalează, așadar, cu subzistența esenței sale ori cu esența sa „formală" necesară și permanentă dată ca ființând în act, iar „ceea ce era a fi" lucrul ca atare, „ceea ce era (el) să fie" nu constituie ceva principial diferit de cele afirmate mai sus, numai că în cazul acesta ceea ce face ca un lucru să fie el însuși, adică „a fi"-ul său actual este raportat la trecut ca la originea sa, dar la un trecut care era el însuși un trecut actual și care, în plus, se actualizează clipă de clipă, întemeind lucrul în permanența lui[37]. „Ceea ce este" sau „ceea ce era a fi" lucrul în imanența sa reprezintă, așadar, esența (forma) lui în act neafectată de nici un accident, reprezintă substanța ori substratul lui.

---

[37] ***Ibidem***, 1029b și 1030a.

Dar concepția lui Aristotel poate fi formulată şi în felul următor: în orice individual se disemnează forma „ideală" a speciei căreia acesta îi aparține şi, de asemenea, forma „ideală" a genului căruia îi sunt subordonate speciile, iar aceste forme actuale reprezintă substanța ori substratul lui. În plus, crede Aristotel, acest „în sine" al lucrului poate fi statuat şi din punct de vedere logic şi atunci el se transformă într-un „în sine" caracterizabil în primul rând din perspectiva gândirii sau, altfel spus, el se transformă într-un predicat de înaltă generalitate care numeşte comunul ideal al indivizilor, speciilor şi genurilor[38].

O concepție asemănătoare asupra substanței o vom întâlni, în pofida aparențelor, şi la Descartes, căci pentru el substanța este acel ceva ale cărui proprietăți ori calități principale se prezintă atât ca nişte date fundamentale ce-i aparțin în mod originar şi îl întemeiază ca atare, cât şi ca nişte elemente despre care avem o cunoaştere reală, de unde şi posibilitatea de a afirma despre acel ceva că el reprezintă o mare totalitate predicativ-ontologică[39].

* * *

Ideea ființei ca esență actuală (ca formă actuală) neafectată de nici un fel de accident are, însă, o prea mare extensiune, de unde şi dificultățile pe care

---

[38] Despre atributele sau predicatele „în sine" a se vedea, între altele, *Analitica secundă*, I, 4, 73a-73b.

[39] Cf., în acest sens, între altele, *Principiile filosofiei*, I, 53, şi *Obiecțiile împotriva Meditațiilor cu Răspunsurile autorului, Răspunsurile autorului la a patra serie de obiecții.*

le întâmpinăm în efortul nostru de a avea despre această ființă o cunoaștere certă. Metafizicienii s-au gândit atunci să reducă ceva din acest specific extensional al ființei și, în plus, să o „interiorizeze". Descartes este primul dintre ei care finalizează în mod desăvârșit această intenție (pornind, totuși, așa cum se pare, de la unele sugestii conținute în scrierile Sfântului Augustin). El s-a întrebat dacă omul nu poate descoperi o „ființă" mai certă și mai precis determinată decât îndoielnica lume exterioară și decât amăgitorul lui corp cu simțurile sale atât de labile. Răspunsul său a fost pozitiv: se poate vorbi de o astfel de ființă, de o astfel de substanță și aceasta este eul nostru, este subiectivitatea noastră, este subiectul care se știe pe sine. În calitatea lui de ființă care se știe pe sine, eul este o ființă care își dă propriul temei de existență și se autoconstituie ca atare. Dar activitatea eului nu se rezumă doar la aceea că el se pune pe sine însuși; eul ajunge să pună lumea și, într-un anumit sens, chiar și pe Dumnezeu: lumea e identificată, astfel, cu totalitatea ideilor despre lucrurile corporale ce-și au sursa în puterea lui de cugetare, iar Dumnezeu e interiorizat până la a deveni ideea (e drept, „înnăscută") a unei substanțe infinite și desăvârșite[40].

În concepția lui Descartes, eul este o ființă cugetătoare, este o substanță gânditoare, este o ființă (o substanță) care gândește despre sine că există, este o ființă (o substanță) care gândește despre sine că există ca ființă (ca substanță) gânditoare. Cum ar putea fi calificat oare acest act de cunoaștere prin care eul se

---

[40] Descartes, *Meditații, A treia meditație.*

instituie pe sine însuși? Ca o intuiție intelectuală, ca o autointuiție intelectuală? Din unele afirmații ale lui Descartes rezultă că, într-adevăr, actul amintit ar trebui înțeles în modul acesta: ca o „percepere" intelectuală directă, limpede și distinctă, dată, dincolo de orice explicație, în și „prin lumina minții". Dar din alte reflecții rezultă că ar trebui să-l echivalăm mai degrabă cu un act judicativ; or, judecata este, totuși, altceva decât intuiția[41]. Autocunoașterea eului s-ar concentra, pentru început cel puțin, în următoarea afirmație pe care acesta o face cu privire la sine: „eu sunt" („eu exist"). Dar enunțul respectiv este – așa cum subliniază Descartes – opera gândirii[42]. Gândirea, gândirea mea este aceea care mă determină să spun: „eu sunt". Ea este aceea care conștientizează faptul că „eu exist". Nu este cumva atunci judecata *eu sunt (eu exist)* doar o formă abreviată a judecății *eu știu că eu sunt (că eu exist)*? Spre un răspuns afirmativ ne conduce măcar o parte din formulările lui Descartes. Într-un astfel de răspuns este implicată, însă, convingerea că gândirea reprezintă principala însușire a subiectului uman. Acesta și este, la dreptul vorbind, adevărul: Descartes ajunge până la urmă să acorde un rol proeminent gândirii și să susțină că eul este, în esența lui, „un lucru cugetător"[43]. Acest moment consemnează o schimbare de atitudine și un transfer de la concepția potrivit căreia actul autocognitiv al eului se reduce la afirmația că *eu sunt (eu exist)* la concepția conform căreia actul respectiv se finalizează în afirmația că *eu*

---

[41] Descartes, ***Principiile filosofiei***, I, 45.

[42] Descartes, ***Meditații, A doua meditație***.

[43] ***Ibidem***.

sunt un lucru cugetător. Şirul reflecţiilor lui Descartes nu se opreşte, însă, aici. El încearcă să introducă în raporturi de „cooperare" aceste judecăţi, să realizeze conexiunea lor. Pentru a scoate şi mai bine în evidenţă sensul demersurilor lui Descartes, putem reformula ambele judecăţi; prin dezvoltare şi explicitare, prima judecată va lua forma *eu sunt un eu existenţial*, iar prin înlocuirea unora din termenii celei de-a doua judecăţi cu termeni sinonîmi, aceasta va primi forma *eu sunt un eu gânditor*. Descartes crede că între predicatele celor două judecăţi se poate găsi un element de legătură, dacă nu chiar de identitate. Astfel, eul gânditor n-ar fi un simplu eu gânditor, ci un eu gânditor care există şi, invers, eul existenţial n-ar fi un simplu eu existenţial, ci un eu existenţial care gândeşte. Ideea lui Descartes este aceea că eul implică prin însuşi actul instituirii sale ca gândire „a fi"-ul existenţei şi că, la rândul ei, „fiinţa" eului implică, prin chiar actul constituirii sale, conştiinţa de sine ca o conştiinţă realizată la nivelul gândului. Între *cogito* şi *sum* s-ar stabili, de fapt, o coincidenţă, deoarece *cogito*-ul ar fi întotdeauna şi un *sum*, iar *sum*-ul ar fi întotdeauna şi un *cogito*.

Enunţul judicativ în şi prin care se finalizează autocunoaşterea eului are, prin urmare, forma *eu sunt un eu cogitativo-existenţial*. Care este, aşadar, concepţia lui Descartes asupra eului? În concepţia sa eul este fiinţarea care afirmă despre sine însăşi că fiinţează ca gândire care gândeşte despre sine că fiinţează. Eul este fiinţarea care se ia pe sine drept element de predicaţie şi se întemeiază ca atare în actul prin care conştiinţa ajunge să se autocunoască. Actul său de fondare (ca să spunem aşa, ontologică) este un act predicativ, un

act predicativ primar, adică un act în care predicatul coincide cu subiectul, un act în care predicatul reduplică subiectul şi îl face pe acesta din urmă să-şi fie evident lui însuşi. Eul este, aşadar, raportare a subiectului la sine însuşi, este relaţie autopredicativă.

Un principiu suprasensibil este, de asemenea, eul gânditor de care vorbeşte Kant. Eul gânditor este subiectul care îşi determină propria existenţă (*Dasein*) prin afirmaţia că faptul său fundamental de a fi se reduce la activitatea specificată prin *eu gândesc* (*Ich denke*)[44]. Acest act de autoconştientizare a eului, care îi asigură acestuia din urmă identitatea, primeşte denumirea de apercepţie. Apercepţia este considerată a fi „pură", întrucât ea nu conţine nimic „empiric", nimic „sensibil", este considerată a fi „originară", întrucât ea nu este precedată de nici o altă reprezentare care să o condiţioneze şi, în fine, ea este considerată a fi „transcendentală", întrucât ea constituie factorul care face posibilă cunoaşterea a priori ca atare[45]. Apercepţia ar fi acea reprezentare primordială de natură suprasensibilă care însoţeşte toate celelalte reprezentări ale mele şi care le intermediază acestora sinteza transcendentală prin aceea că le raportează la ea ca la principiul lor unificator. Această conştientizare de sine este o judecată şi este o judecată pentru că afirmaţia eului că el este un eu care gândeşte echivalează cu si-

---

[44] Immanuel Kant, ***Critica raţiunii pure***, trad. de Nicolae Bagdasar şi Elena Moisuc, Bucureşti, Editura Ştiinţifică, 1966, p. 152; cf. şi Immanuel Kant, ***Kritik der reinen Vernunft***, Erster Band, Berlin, Deutsche Bibliothek Verlagsgesellschaft m.b.H., p. 141.

[45] Immanuel Kant, ***Critica raţiunii pure***, ed. rom. cit., p. 128.

tuarea lui în relație predicativă cu sine însuși și cu autocaracterizarea lui ca energie gânditoare[46].

Care este, însă, raportul dintre subiectivitatea transcendentală și lucrul în sine? La prima vedere s-ar părea că nici nu se poate vorbi de existența unui asemenea raport. *Noumen*-ul nu este pentru Kant un „obiect" inteligibil, ci doar un concept problematic, care, pe de o parte, marchează limitele sensibilității în procesul de cunoaștere, iar, pe de altă parte, ne oferă posibilitatea să ne gândim la un obiect independent de sensibilitate, ce ar putea fi vizat de o formă cu totul particulară de cunoaștere, intuiția intelectuală, formă de care, însă, noi, oamenii, se pare că nu dispunem. Aceasta e poziția, explicit formulată, din *Critica rațiunii pure*. Dar în *Critica rațiunii practice*, pretinzând că nu face altceva decât să dezvolte ceea ce era conținut oarecum implicit în *Critica rațiunii pure*, Kant afirmă că prin conștientizarea de sine subiectul se întemeiază ca „lucru în sine"[47]. Reformulând concepția lui Kant, am putea afirma că el resemnifică mai vechiul concept de lucru în sine prin realizarea unui transfer de la ființa în sine obiectuală la ființa în sine subiectuală și prin acreditarea opiniei că aceasta din urmă coincide cu actul primar al gândirii datorită căruia ea (gândirea) se autofondează ca gândire care se știe pe sine că este gândire. Că scopul ultim al lui Kant

---

[46] *Ibidem*, p. 152.

[47] Immanuel Kant, *Critica rațiunii practice*, în *Întemeierea metafizicii moravurilor. Critica rațiunii practice*, trad. de Nicolae Bagdasar, București, Editura Științifică, 1972, p. 187; cf., de asemenea, Immanuel Kant, ***Kritik der praktischen Vernunft***, Leipzig, Druck und Verlag von Philipp Reclam jun., 1914, p. 118.

îl constituie descoperirea celei mai adecvate căi de interpretare prin care să se poată atribui subiectivității calitatea de lucru în sine rezultă cu toată evidența din modul în care înțelege el să discute problematica eului ca subiect al moralității. Cunoscându-se pe sine - spune Kant -, conștiința morală se cunoaște ca rațiune care își dă ea însăși, dincolo de orice constrângere empirică, legile pure practice care vor comanda întreaga conduită a omului în sfera de existență a lumii sensibile. Autocunoscându-se și autodeterminându-se, conștiința morală se pune ca eu *noumenal*, ca eu metafizic, ca „personalitate". Nu e mai puțin adevărat că această conștientizare a subiectului ca subiect care poartă în sine legea morală pare să nu fie, în ultimă instanță, decât actul mijlocitor prin care parvenim la un strat și mai profund al subiectivității noastre și anume la libertatea transcendentală și autonomia voinței. Parvenind la libertatea transcendentală, care îi oferă subiectivității morale posibilitatea să se întemeieze, nu înseamnă, totuși, că am ajuns să o cunoaștem „efectiv" și să o „scrutăm" ca atare; ea ni se prezintă mai mult ca o „condiție" a legii morale și ca acel ceva care o face posibilă și care, prin urmare, nu „apare", în el însuși și prin el însuși, ci se manifestă numai prin intermediul legii morale; ea se conturează mai mult ca o „prezență", așadar, indirectă și, până la urmă, oarecum misterioasă[48].

În elaborarea doctrinei sale filosofice, numită „doctrina științei", Fichte pleacă de la amintitul prin-

---

[48] Pentru toate aceste idei a se vedea ***Prefață la Critica rațiunii practice***, ed. rom. cit., precum și pp. 176 și 186-187 din aceeași ediție.

cipiu kantian al apercepției sau de la ceea ce lui i se pare că formează interpretarea kantiană a apercepției[49]. Principiul apercepției, al conştiinței de sine, al conştientizării de sine nu ar fi, spune el, decât principiul care întemeiază şi explică posibilitatea aparîției şi funcționării facultății de cunoaştere ca facultate de constituire a obiectelor în calitatea lor de reprezentări. Unitatea originară a apercepției ar fi principiul care face posibilă sinteza diversului tuturor reprezentărilor noastre, adică atât a reprezentărilor noastre conceptuale, cât şi a reprezentărilor noastre intuitivo-sensibile. Apercepția ar fi, aşadar, condiția transcendentală a punerii lumii obiectelor ca o totalitate de reprezentări subiectivo-cognitive. Redus doar la această etalare a notelor sale, principiul kantian al apercepției pare, într-adevăr, să coincidă cu principiul eului absolut la care se referă Fichte. Dar pe parcursul reflecțiilor sale, Fichte se abate, cel puțin parțial, de la spiritul concepției kantiene şi introduce în raport cu ea o serie de dezvoltări originale. Din punctul de vedere al lui Kant, apercepția, adică activitatea prin care eul gândeşte despre sine că este un eu care gândeşte, este, desigur, o activitate „liberă", întrucât ea nu este condiționată nici de prezența sensibilității şi nici de prezența capacității de intuire intelectuală. Însă apercepția nu reuşeşte să ne ofere reprezentarea completă a eului nostru. Ea lasă în suspensie posibilitatea de a mă cunoaşte în ceea ce eu sunt „în mine însumi" (cunoaştere, de altfel, la care nu aş avea acces decât dacă aş fi

[49] J. G. Fichte, *A doua introducere în Doctrina științei*, în *Doctrina științei*, trad. de Paul Blendea, Bucureşti, Editura Humanitas, 1995, pp. 64 şi 68.

în măsură să operez cu aşa-numitele intuiții intelectuale) şi ea se sustrage, de asemenea, posibilității de a mă cunoaşte pe mine însumi ca apariție, ca „fenomen" (cunoaştere, de altfel, la care nu aş putea ajunge în afara întrebuințării intuiției mele interne, care este de natură empirico-sensibilă)[50]. Fără îndoială, apercepția ne indică totuşi ceva: ea ne indică faptul că una dintre determinările fundamentale ale eului nostru este forma pură a gândirii sale reflexive, este actul „formal" al autoconştientizării sale. Dar ea nu reuşeşte să obțină „cartografierea" completă a determinațiilor fundamentale ale eului nostru şi să ne dea, aşadar, cunoaşterea lui completă. Apercepția nu reprezintă altceva decât un prim element de „cunoştință" („pură") a eului despre sine însuşi[51]. Pentru Fichte, în schimb, activitatea reflexivă a eului originar este o activitate care se împlineşte integral: din circumstanța că în cazul eului originar actul autocunoaşterii este absolut identic cu actul ființării rezultă că acesta se cunoaşte pe sine totalmente atât în fiecare moment al autoproducerii sale (când se instituie ca o totalitate a momentului), cât şi pe parcursul adiționării etapelor succesive ale autoconstituirii sale (când se instituie ca o totalitate de momente mereu deschise reînnoirii). Această activitate completamente liberă, prin care, cunoscându-se nemijlocit, eul se pune ca fapt totalizator de a fi poartă numele de „intuiție intelectuală"[52]. Nu avem voie, însă, să confundăm această înțelegere a

---

[50] Immanuel Kant, *Critica rațiunii pure*, ed. rom. cit., p.151.

[51] *Ibidem*, p. 132.

[52] J. G. Fichte, *A doua introducere în Doctrina științei*, în *Doctrina științei*, ed. cit., p. 55.

intuiției intelectuale cu definiția pe care o dă termenului Kant în *Critica rațiunii pure*. În concepția lui Kant, intuiția intelectuală (intuiție pe care ar putea să o dețină „ființa supremă", însă nu și ființele umane) ar trebui echivalată cu o posibilă formă de cunoaștere nemijlocită a lucrului în sine, a ființei „nonsensibile" absolut suficiente sieși. Dar o astfel de ființă – susține Fichte – este „o pură închipuire"[53]. Ea pur și simplu nu există și, întrucât intuiția a ceea ce nu este constituie o imposibilitate, nu poate exista nici intuiția acestei nonființe (nici intuiția ei intelectuală). Adevărata intuiție intelectuală, singura intuiție intelectuală pe deplin conceptibilă este intuiția unei activități spirituale, este conștiința nemijlocită a eului că el se autoinstituie ca gândire de sine. Fără îndoială, în actul său de „întoarcere" spre sine, subiectul ajunge să se „privească" pe el însuși și să se pună, astfel, ca obiect, dar acest obiect nu este o substanță, nu este o subzistență, nu este un lucru, ci este imaginea în care eul se descoperă pe sine ca activitate de natură suprasensibilă. Autoobiectivarea eului originar este condiția transcendentală a raportării la obiectele experienței și a desemnării lor ca reprezentări ale subiectului. Perspectiva din care înțelege Fichte să definească intuiția intelectuală este, prin urmare, diferită de perspectiva pe care și-o asumă Kant. Dar dacă între cele două sensuri atribuite termenului de intuiție intelectuală nu se poate face nici o apropiere, se poate constata, în schimb, așa cum am văzut și cum Fichte însuși recunoaște, existența unor asemănări mergând chiar până la identitate între

---

[53] J. G. Fichte, *Prima introducere în Doctrina științei*, în *Doctrina științei*, ed. cit., p. 18.

ceea ce Kant numește apercepție, iar Fichte - intuiție intelectuală.

Am fi tentați, poate, să credem că excluderea lucrului în sine din domeniul conceptelor pozitive l-a obligat finalmente pe Fichte să renunțe și la întrebuințarea conceptului de ființă. Totuși, nu acesta este adevărul. Ființa și gândirea, ființa și intelectul sunt introduse în relații de interdependență și subordonate în cele din urmă principiului identității. Eul originar este, desigur, un eu care gândește, un eu care „reflectează" asupra lui însuși, un eu care este conștient de sine, un eu care este conștient că el este un eu gânditor, dar această activitate „ideală", această activitate suprasensibilă prin care el se specifică în mod fundamental este, totodată, un act prin care el se întemeiază ca ființă, ca existență. Instituirea de sine a eului ca act de gândire reflexivă coincide cu instituirea de sine a eului ca ființare, ca „existență". Aspectul său ideal este absolut identic cu aspectul său real. În cazul lui, „realul" și „idealul" se acoperă perfect unul pe celălalt[54]. Dar dacă aceasta este concepția lui Fichte despre principiul eului, nu putem oare spune că el nu a făcut, în fond, altceva decât să înlocuiască ideea mai veche a ființei obiectuale cu ideea ființei subiectuale, cu ideea ființei-gândire și că, în pofida deosebirilor marcante dintre el, pe de o parte, și Descartes și Kant, pe de altă parte, autorul „doctrinei științei" se înscrie, datorită acestei proceduri, pe linia de reflecție inaugurată de filosofii amintiți?

---

[54] *Ibidem*, pp.26-27.

Unele din ideile esențiale ale lui Fichte se regăsesc, prelucrate și, uneori, dezvoltate mai sistematic, la Schelling, cu precădere în scrierea sa *Sistemul idealismului transcendental*. Schelling urmărește și el edificarea unei metafizici a cunoașterii, adică a unei „științe" filosofice care să explice „întreaga cunoaștere" pornind de la un prim element de cunoaștere, de la un prim element care se află „în cadrul cunoașterii" înseși și „dincolo de care nu există *cunoaștere*"[55]. Acest principiu cognitiv absolut este subiectivul, este eul, este conștiința de sine. Conștientizarea de sine constituie cea dintâi formă de cunoaștere. În procesul autoconștientizării se produce pentru prima dată diferențierea dintre subiect și obiect, dintre cel ce reprezintă și ceea ce este reprezentat. Dar această paradigmă a diferențierii cognitive este o paradigmă de un tip cu totul special. Diferențierea are loc la nivelul exclusiv al subiectivului. Subiectul este cel care se diferențiază de sine și se pune ca obiect pentru el însuși. Actul de gândire și numai el devine acum „obiect sieși". Dar întrucât diferențierea apare în interiorul uneia și aceleiași activități - activitatea reflexivă -, este evident că ea nu se produce decât în limitele unei identități și că, în cele din urmă, această identitate se impune ca fiind fundamentală[56]. Autocunoșterea este o modalitate de cunoaștere absolut perfectă și ea se prezintă astfel pentru că ea asigură concordanța deplină dintre subiect și obiect. Coincidența originară a subiectului cu obiectul constituie temeiul care face posibilă adecva-

---

[55] F. W. J. Schelling, *Sistemul idealismului transcendental*, trad. de Radu Gabriel Pârvu, București, Editura Humanitas, 1995, p. 27.
[56] ***Ibidem***, p. 38

rea ulterioară a reprezentărilor tuturor obiectelor experienței la actul însuși al reprezentării.

Această activitate totalmente liberă și necondiționată prin care eul câștigă conștiința nemijlocită a faptului că el este un eu care gândește poartă, întocmai ca la Fichte, numele de intuiție intelectuală. Prin intermediul intuiției intelectuale eul - afirmă Schelling - se cunoaște pe sine în calitate de eu gânditor; mai mult încă, el se cunoaște pe sine în această calitate în chiar momentele în care el se produce pe sine ca atare. Intuiția intelectuală nu vizează, așadar, un lucru în sine exterior. Dar ea nu vizează nici un lucru în sine interior. Ea nu este decât cunoașterea de sine a actului de cunoaștere, ea nu este decât expresia actului de gândire direcționat înspre sine însuși, ea nu este decât expresia mișcării prin care gândirea se întoarce asupra ei însăși pentru a se autorevela. Intuiția intelectuală reprezintă forma pură de manifestare a subiectivității[57]. Ea ne conduce la cunoașterea completă a eului originar, ea se identifică integral cu actul pur al conștientizării de sine, cu actul pur al cunoașterii de sine[58].

---

[57] ***Ibidem***. p. 42.

[58] Făcând aceste afirmații, Schelling se pronunță implicit in favoarea ideii că domeniul de manifestare al conștiinței de sine ocupă la un moment dat întregul câmp de manifestare al conștiinței și că, în felul acesta, domeniul de manifestare amintit ajunge să beneficieze de o independență deplină. Pe această poziție se situează, în ultimă instanță, și Fichte. În unele pagini. însă, Fichte pare să se dezică de acest punct de vedere. Intuiția intelectuală, spune el, nu este în măsură să conducă numai prin ea însăși la autocunoașterea completă a eului. Este imperios necesar ca ea să fie asociată cu intuiția sensibilă și raportată la conceptul de „act în

Un ultim element de asemănare între gândirea lui Schelling și gândirea lui Fichte este dat de modul în care Schelling înțelege să resemnifice conceptul de ființă. Pentru Schelling, ființa adevărată este, așa cum era ea și pentru Fichte, ființa subiectuală, eul, conștiința de sine. Nu am avea nici o îndreptățire să asertăm că ea ar coincide cu lucrul în sine, cu obiectul în sine, cu obiectul presupus a se întemeia ca obiect independent de subiectul cunoscător. De fapt, un astfel de obiect nici nu există. Orice obiect exterior se desemnează ca obiect numai pentru cineva care este în măsură să îl cunoască și care se află, desigur, „în afara lui"[59]. Orice lucru exterior se pune ca obiect numai prin raportarea lui la un subiect capabil să facă din el ceva care este *reprezentat*. Aceasta nu înseamnă, însă, că nu putem gândi existența unei ființe absolut independente, a unei ființe absolut suficiente sieși, a unei ființe „prime". Dar această ființă nu poate fi decât ființa eului pur, nu poate fi decât ființa eului cunoscător de sine, nu poate fi decât ființa conștiinței de sine. O astfel de ființă se identifică, în fond, cu actul însuși al gândirii reflexive. Evidența supremă la care ajungem atunci când scrutăm conținutul însuși al eului originar

---

genere". Pentru a se determina cu exactitate, pentru „a se înțelege pe sine", pentru a se cunoaște pe sine, pentru a se produce efectiv, ea trebuie, așadar, să se compare cu acel opus al ei care este intuiția sensibilă și să se subordoneze unui concept care reprezintă, de fapt, genul ei proxim (cf. ***A doua introducere în Doctrina științei***, în ***Doctrina științei***, ed. cit., pp. 56 și 83). Dar în aceste condiții, mai este oare intuiția intelectuală o intuiție intelectuală propriu-zisă sau cel puțin mai este ea oare o intuiție intelectuală pură, liberă și necondiționată?

[59] ***Ibidem***, p. 40.

este, de fapt, aceasta: că în cazul său, în cazul eului originar, *„principium essendi"* face una „cu cel *cognoscendi"*, că cel dintâi coincide cu cel de al doilea[60].

Un principiu metafizic este, în ultimă analiză, și *ego*-ul transcendental de care vorbește Husserl. Putem ajunge la autoconstituirea eului în calitate de eu transcendental aplicând asupra eului „natural" așa-numita operație de reducție fenomenologică sau de epoché fenomenologic. În atitudinea sa „natural-naivă", *ego*-ul uman se percepe pe sine ca fiind un simplu *ego* diseminat în totalitatea nedeterminată a *ego*-urilor, ca fiind o simplă componentă a fenomenului general al lumii, ca fiind un *ego* oarecum „impersonal". Punând în paranteză această atitudine, eul poate ajunge la circumscrierea propriei sale individualități, la autosesizarea sa ca eu psihofizic, la autodeterminarea sa ca trup organic și ca succesiune de reacții psihice asociate cu acesta din urmă, la determinarea sferei sale particulare de existență. Procedând în modul acesta, eul trece dincolo de acea formă de manifestare în care îl încorseta atitudinea sa „naturală", dar el nu reușește încă să se configureze pe sine ca eu transcendental absolut. Eul transcendental propriu-zis este eul care se autopercepe ca flux de trăiri conștiente identic cu sine, ca temporalitate identică cu sine, ca, altfel spus, eu „temporal" identic cu sine. Prima etapă a autoconstituirii *ego*-ului în această ipostază coincide cu momentul în care acesta își revelează sieși, printr-o intuiție absolut certă, că el există ca *ego* într-o stare de prezență necondiționată de nici o altă stare temporală.

---

[60] *Ibidem*, p. 41.

Orice percepere veritabilă de sine se consumă, de fapt, în unitatea fulgurantă a prezentului şi ea indică *ego*-ului că singura manifestare a fiinţei sale temporale care poate fi surprinsă „în carne şi oase" este aceea a prezenteităţii sale[61]. Desigur, temporalitatea *ego*-ului nostru nu se reduce la momentul prezentului, căci ea cuprinde, pe lângă acesta, trecutul şi viitorul. La acestea din urmă avem, însă, acces nu prin intuiţie, ci printr-un act de explicitare. Trecutul intră în posesia noastră prin intermediul „rememorărilor", iar viitorul ajunge să fie receptat ca reprezentând orizontul în care se înscrie seria de potenţialităţi a trăirilor noastre conştiente. „Experienţa" de sine creează sfera primordială de existenţă a *ego*-ului şi edifică în jurul lui un fel de „lume" care îi aparţine în mod strict personal. Dar experienţa de sine este dublată de experienţa alterităţii. *Ego*-ul dispune nu numai de capacitatea de a se autoconstitui, ci şi de aceea de a-l constitui pe celălalt. „Înfiinţarea" celuilalt are loc printr-o reprezentare intenţională de un tip cu totul special, reprezentare intenţională care poartă numele de aprezentare. Eu nu voi putea niciodată să mă transfer în interiorul trupului celuilalt şi în intimitatea vieţii sale psihice pentru a le cunoaşte nemijlocit şi pentru a mi le oferi sub forma unor prezenţe saturate de determinaţiile lor originare. Îl voi percepe pe celălalt numai în urma unei comparaţii făcute între el şi mine, între trupul şi sufletul meu care sunt „aici" şi trupul şi sufletul lui care sunt „acolo" şi transformându-l finalmente într-un fel de analogon al meu. Întrucât raportarea la celălalt se face

---

[61] Edmund Husserl, ***Meditaţii carteziene***, trad. de Aurelian Crăiuţu, Bucureşti, 1994, Editura Humanitas, p. 137.

bazându-mă pe sursele originare ale subiectivității mele și sprijinindu-mă pe puterea de semnificare a actelor mentale care îmi este inerentă, acesta va primi caracterul unui subiect oarecum „ideal" și chiar „ireal". Nu este nici o exagerare să se afirme, în ultimă instanță, că *ego*-ul îl constituie pe celălalt ca „sens". Experiența alterității nu se reduce, însă, la constituirea de către *ego* a *alter ego*-ului. Într-o fază ulterioară, ea poate conduce la formarea - dar tot în sfera proprie de existență a subiectivității - a comunității de euri care trăiesc unele pentru altele și din care face parte, bineînțeles, și eul meu. Această intersubiectivitate se structurează și ea, întocmai ca propria mea subiectivitate, în modalitatea „sensului" sau a „ideii". Intersubiectivitatea astfel configurată încă nu poartă cu sine caracterul de lume obiectivă. Numai prin efortul suplimentar al unei „apercepții obiectivante", subiectivitatea mea reușește să-și atribuie sensul de „transcendență" sau de „obiect" în sine, să atribuie un sens identic tuturor celelalte subiectivități imaginabile și să facă din *ego*-urile astfel concepute elementele componente ale unei lumi unitare care este investită, la rândul ei, ca întreg cu sensul de „obiect" în sine.

De un *ego* „filosofic" vorbește și Wittgenstein. *Ego*-ul și-ar fi făcut intrarea în filosofie, *ego*-ul s-ar fi pus ca *ego* filosofic o dată cu afirmația că „lumea este lumea mea"[62]. Autoconstituirea eului filosofic ar fi, așadar, consecința directă a solipsismului. Eul filosofic ar fi, deci, eul care își acordă sieși și numai sieși realitatea deplină. Nu trebuie să credem, totuși, că eul

---

[62] Ludwig Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, 5.641.

acesta are capacitatea de a gândi efectiv (adică discursiv) şi de a interpreta. El nu e decât o simplă conştiinţă pasivă de sine. *In extremis*, *ego*-ul filosofic poate fi determinat să renunţe până şi la propria sa capacitate aperceptivă, pentru a deveni doar un fel de „punct fără extensiune"[63]. Pierzându-şi până şi ultimul rest de consistenţă internă, *ego*-ul la care face referinţă Wittgenstein încetează de a mai purta cu sine un caracter solipsist propriu-zis. Vidat de o structură fiinţială interioară, eul filosofic nu se risipeşte, totuşi, în neant. Este adevărat că „realitatea"care, originar, umplea exclusiv imanenţa eului se transferă acum în lumea exterioară, lume care capătă pe neaşteptate o plenitudine şi o independenţă pe care solipsismul le contestă, dar subiectului metafizic îi mai rămâne, totuşi, posibilitatea de a funcţiona ca o „limită" a lumii şi, prin urmare, ca un semn indicativ al ei[64]. La aceasta se şi reduce, în ultimă analiză, „fiinţa" eului metafizic: la aceea a unui semn care delimitează şi „arată". Se observă acum foarte bine care este diferenţa dintre concepţia lui Wittgenstein şi aceea a lui Husserl: dacă pentru Wittgenstein, eul îşi pierde finalmente până şi capacitatea de a-şi percepe starea lui originară şi se transformă într-un simplu „punct" indicativ al lumii exterioare care îi este coexistentă, pentru Husserl eul îşi păstrează sistemul complex al determinaţiilor sale interioare şi puterea de a constitui lumea ca „sens" şi ca obiect „ideal".

Ego-urile la care am făcut referinţă în reflecţiile precedente sunt *ego*-uri „filosofice", sunt *ego*-uri ce ca-

---

[63] ***Ibidem***, 5.64.

[64] ***Ibidem***, 5.641.

racterizează sau pot caracteriza comunitatea tuturor subiecților capabili de gândire. Subiectivitatea metafizică se raportează, așa cum am văzut, la totalitatea subiecților umani și se extinde asupra tuturor indivizilor în măsura în care aceștia ajung la conștiința că principiul ființării lor rezidă în actul prin care gândirea se reprezintă pe sine ca gândire. Subiectivitatea metafizică nu trimite la individul concret și la determinările sale particulare. Metafizicienii care, în efortul lor de a delimita cât mai precis conținutul ideii de ființă subiectivă, au sfârșit prin a pune în prim planul reflecțiilor lor individul nu au făcut altceva decât să distrugă conceptul însuși al unei metafizici viabile, căci, întocmai ca orice disciplină filosofică, metafizica nu se poate fonda în afara căutării universalului. Acesta e un pericol pe care nici măcar Aristotel nu l-a putut evita în unele părți ale scrierilor sale. Într-adevăr, n-a fixat el uneori ca punct de pornire al cercetării filosofice subiectul individual, individul concret, un *anumit* subiect, substratul individual preconceptual și nu a atribuit el, în unele formulări ale sale, fiindului individual denumirea de „esență primă"? Fiecare ființare, precizează filosoful, are o sumă de particularități, de determinări precise, care o diferențiază de alte ființări și o fac să fie „acest ceva" (*tode ti*) prin care ea devine de neconfundat cu nici o altă ființare[65]. Dar ce anume îi intermediază fiindului configurarea lui individualizatoare? Răspunsul - materia[66] – nu este, desigur, neașteptat, dar este sugestiv pentru punctul de vedere pe care Aristotel este obligat să-l împărtășească până

[65] Aristotel, *Categoriile*, 5, 3b.

[66] Cf., de exemplu, *Metafizica*, 1043a.

la urmă, punct de vedere ce scoate problema din sfera de preocupări a metafizicii, căci, după cum ştim, interesul metafizicii se îndreaptă spre realitatea inteligibilă, iar nu spre lumea sensibilă. Fără îndoială, s-ar putea formula şi un alt răspuns, precum este, de pildă, acela al lui Duns Scot, potrivit căruia principiul individuației trebuie căutat nu în materie, ci în formă, dar atunci apare o altă întrebare: ne este permis să concepem posibilitatea unei „forme" individuale[67], a unei entități „formale" individuale? În sprijinul unui posibil răspuns afirmativ, ni s-ar putea reaminti în acest moment că încă Platon înțelegea să caracterizeze sufletele individuale nu numai ca suflete *individuale*, ci şi ca *suflete* individuale, deci ca realități suprasensibile ori „forme". Este adevărat, dar să nu uităm că partea cea mai înaltă a sufletului individual şi anume intelectul (*nous*) este o facultate ce ajunge să se exercite în deplinătatea funcțiilor sale nu numai într-un singur suflet omenesc, ci în mai multe şi anume în acelea care, desprinzându-se de robia simțurilor, se oferă pe de-a-ntregul posibilității de cunoaştere a lumii ideilor. Contemplarea propriu-zisă a arhetipurilor se reiterează identic într-o multiplicitate de suflete individuale, de unde şi nota de generalitate ce caracterizează această formă de gândire sau gândirea care se pune în această formă. *Nous*-ul şi contemplarea coființială lui reprezintă, aşadar, un comun şi un general ale suflete-

[67] Concepția despre posibilitatea ființării formelor individuale pare să fie anticipată de Plotin, care, cel puțin în unele fragmente ale scrierilor sale, înclină să accepte punctul de vedere conform căruia ar exista *eide* individualizatoare (***Enneade***, V, 7).

lor omenești, un comun și un general mereu deschise extinderii lor.

S-ar putea ca interpretarea dată de noi gândurilor lui Platon să fie finalmente acceptată, dar să se considere că marele filosof nu ar trebui discutat la acest capitol, întrucât metafizica lui nu constituie, în fundamentul ei, o metafizică a individualului. Ar fi posibil, în consecință, să se invoce numele lui Leibniz, gânditor considerat de mulți interpreți drept reprezentantul cel mai caracteristic al acestui tip de metafizică. Să ne reamintim că pentru Leibniz lumea alcătuiește, în esența ei, o vastă totalitate care reunește într-o armonie „prestabilită" un număr imens de „substanțe simple", de atomi spirituali, de monade. Să ne reamintim, de asemenea, că fiecare din monadele care stă la baza formării lumii este descrisă ca având-și propriul ei specific, propria ei individualitate, care o face să se diferențieze în mod semnificativ de oricare altă monadă[68]. Să constituie oare aceste afirmații argumente irefutabile pentru aceia care văd în Leibniz pe reprezentantul cel mai marcant al metafizicii care atribuie individului funcția de constituent fundamental al „ființei" lumii? Fără îndoială că ele pot reprezenta așa ceva, dar - adăugăm noi imediat -, numai cu condiția să se facă abstracție de alte aserțiuni care nouă, cel puțin, ni se par a fi mai importante din punctul de vedere a ceea ce urmărim să demonstrăm acum. Nu ar trebui să se uite în nici un caz că Leibniz face la un moment dat afirmația că toate monadele, dar absolut toate monadele, au în comun atât

---

[68] G. W. Leibniz, *Monadologia*, 9.

capacitatea de percepție, cât și capacitatea de apetițiune (adică de trecere de la o percepție la alta)[69]; nu ar trebui, de asemenea, să fie trecute în uitare nici ideea lui despre existența unor monade a căror percepție este însoțită de memorie și nici aceea despre existența - deși într-un număr mai mic - a unor monade înzestrate cu rațiune[70]. Este limpede, așadar, că nici o monadă nu se rezumă la a se caracteriza prin propria ei specificitate, ea definindu-se, dimpotrivă, în esența ei prin câteva proprietăți identice cu unele proprietăți fie ale tuturor celorlalte monade, fie doar ale unei anumite părți din totalitatea monadelor existente. O monadă sau o substanță individuală se asociază cu alte monade sau cu alte substanțe individuale pe baza unor însușiri comune și această coființialitate de adâncime le asigură înscrierea în clasa generalului sau chiar în aceea a universalului.

Poate că o atenție suplimentară ar trebui acordată și concepției lui Leibniz despre monadele superioare sau, cu alte cuvinte, despre sufletele raționale, despre „spirite". Nu spune filosoful german despre aceste monade că ele sunt capabile să-și aproprie adevărurile necesare și eterne[71], iar în modul acesta nu le desemnează el ca fiind niște euri sau subiectivități potențial filosofice?

---

[69] *Ibidem*, 14 și 15.
[70] *Ibidem*, 19, 26, 29.
[71] *Ibidem*, 29.

* * *

Concepțiile care situează în prim planul formelor de reflecție metafizică fie metafizica individualității, fie metafizica subiectivității au fost resimțite de unii gânditori ca fiind afectate de o oarecare lipsă de consistență. Această rezervă a fost exprimată uneori la nivelul explicit al discursului, iar altă dată la nivelul său implicit. Dincolo, însă, de modalitatea exprimării sale, ea a reprezentat o constantă a gândirii filosofice care a luat în discuție marile teme ale metafizicii. Am explicat deja motivele pentru care ne putem îndoi de corectitudinea concepției după care adevăratul principiu metafizic și autentica realitate metafizică ar trebui căutate în individ și în individualitatea sa. Să ne întrebăm acum care este cauza fundamentală pentru care metafizica subiectivității a ajuns, la rândul ei, să fie pusă sub semnul unor rezerve implicite sau să facă obiectul unor critici explicite. Este absolut imposibil ca, vorbind despre subiectivitate, să nu o asociezi pe aceasta cu eul, cu subiectul individual. Conștientizarea de sine are loc exclusiv în „*forum*-ul" interior al individului. Ea se finalizează, întotdeauna, într-un act individual. Ea coincide, în ultimă analiză, cu un act individual. Dar dacă este așa, cum poate ieși din sine însăși o subiectivitate pentru a comunica cu alte subiectivități și pentru a se recunoaște pe sine ca fiind identică cu celelalte subiectivități sau, cu o expresie echivalentă, pentru a recunoaște pe celelalte subiectivități ca fiind identice cu ea însăși? Nu rămâne oare această subiectivitate blocată în conținutul și în

sfera propriei sale individualități și nu devine, atunci, metafizica subiectivității prizoniera unui solipsism fără ieșire? Chiar și Husserl pare să fi fost sensibil la această obiecție de fond și, în consecință, el parvine la un moment dat la un răspuns care neagă ideea întâietății absolute a subiectivității și decretează că autentica „ființă primă în sine" este „intersubiectivitatea", adică „totalitatea monadelor care se unesc în forme diferite într-o comunitate"[72]. Putem afirma că această formulare reprezintă actul de întemeiere a ceea ce s-ar putea numi metafizica intersubiectivității sau cel puțin metafizica contemporană a intersubiectivității. Numai pe acest fundal al relațiilor intermonadice, susține Husserl, suntem în măsură să punem în dezbatere problema fundamentală a sensului vieții, problema morții, a destinului, a istoriei etc. etc. și să le dezvoltăm cu acuitatea și profunzimea necesară. Totuși, el execută repede un pas înapoi prin aprecierea că numai datorită integrării în sfera de reflecție și de trăire a monadei aceste teme își vor găsi terenul cel mai adecvat de interpretare, singurul, de fapt, care ar permite revelarea sensurilor lor de adâncime. În „interiorul omului se găsește adevărul", spune Husserl, preluând o formulă a Sfântului Augustin, iar filosofia, afirmă același gânditor, trebuie să aibă ca punct de pornire și bază de susținere meditația „egologică"[73].

La gândurile lui Husserl despre intersubiectivitate pot fi conexate și unele referințe ale lui Heidegger. În *Sein und Zeit*, lucrare apărută anterior *Meditațiilor carteziene*, Heidegger enumeră printre

---

[72] Edmund Husserl, *Meditații carteziene*, ed. cit., p. 196.

[73] *Ibidem*, pp. 195 și 197.

modurile fundamentale de a fi ale *Dasein*-ului ființa cu alții (*Mitsein mit Anderen*), ființa care ființează împreună cu alții și care are „grijă" de ei[74]. Acest mod originar de a fi al *Dasein*-ului face posibilă apariția „eului" (a subiectivității, a conștiinței de sine), a „tu"-ului, precum și a relațiilor dintre ele. Ființa cu alții coincide cu un fel de structură „supraindividuală", cu un fel de „sineitate" suprapersonală ce își pune amprenta asupra esenței însăși a *Dasein*-ului. Intersubiectivitatea ar fi, așadar, „mai originară" decât subiectivitatea[75]. Totuși, până la urmă, Heidegger se întoarce și el la pozitivarea necondiționată a subiectului individual. *Dasein*-ul, precizează el, nu poate parveni la autentica existență de sine decât atunci când înțelege că, în raport cu alte posibilități ale sale, moartea este singura sa posibilitate absolut certă și că, prin finitudinea sa constitutivă, ea transformă toate celelalte posibilități ale ființei sale în posibilități finite. Întregul posibilităților de a fi ale *Dasein*-ului ca ființă cu alții se poate dezvolta numai în limitele impuse de această posibilitate de nedepășit. Anticipând moartea ca ultima sa posibilitate și acceptând ideea că ființa sa este o ființă finită, *Dasein*-ul devine capabil să reinterpreteze toate atitudinile posibile ale ființei sale cu alții și să le confere acele sensuri autentice pe care numai această perspectivă necondiționată i le poate revela. Dar proiectarea anticipativă a *Dasein*-ului înspre fenomenul morții are loc printr-un proces de izolare, de separare, de

---

[74] Martin Heidegger, ***Sein und Zeit***, ed. cit., p. 263.

[75] Martin Heidegger, ***Vom Wesen des Grundes***, în *Gesamtausgabe*, Band 9, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1976, pp. 157-158.

„însingurare"[76]. Făcând această afirmație, Heidegger reinstaurează, însă, *volens, nolens,* primordialitatea ontologică a subiectului individual.

Dacă facem abstracție de unele ezitări și retractări de opinii, putem distinge în gândurile lui Husserl și Heidegger primele elemente de configurare ale unei metafizici care își descoperă principiul ei de întemeiere în aserțiunea că problemele fundamentale ale omului nu pot fi dezbătute cu profunzimea necesară decât dacă se iau în considerare comunitatea umană în întregul ei, precum și sistemul complex al relațiilor sale intersubiective.

A degaja sensurile spirituale în jurul cărora se construiește o existență umană autentică revine la a pune accentul pe componenta sa reflexivă și la a scoate în prim plan dimensiunea sa „suprasensibilă". Procesul de manifestare și de exprimare a gândurilor „filosofice" are loc, totuși, în vederea structurării ființei „concrete" a ființei umane și ultimul său scop este acela de a găsi căile cele mai adecvate de formare a ființei practico-morale a omului. Alături de această variantă a metafizicii intersubiectivității se poate depista, însă, și o altă variantă, o variantă al cărei conținut este de natură preponderent teoretico-speculativă și al cărei efort merge în direcția sublinierii capacității ființei umane de a elabora concepte abstracte și de a le introduce pe acestea într-un univers inteligibil suficient sieși. Inițiativa vine și în această privință din partea lui Husserl. Principiul care face posibil întregul șir al conceptelor, judecăților și raționamentelor apriorice este,

[76] Martin Heidegger, ***Sein und Zeit***, ed. cit., p. 263.

spune el, *logos*-ul comun tuturor existențelor umane, este *logos*-ul universal intersubiectiv[77]. Rațiunea universală a priori reprezintă sursa de edificare a unui sistem de concepte fundamentale, printre care se numără conceptele de „lume, natură, spațiu, timp, ființă, om, suflet, corp, comunitate socială, cultură ș.a.m.d."[78] Această rețea de concepte constituie infrastructura acelei științe teoretice primordiale care este filosofia pură. O astfel de știință nu se rezumă la a ne prezenta rezultatul unor investigații de natură descriptivă; ea vizează ceva mai mult și anume clarificarea și explicitarea sensurilor originare ale acestor concepte care fac posibilă constituirea transcendentală a lumii sau, altfel spus, a unei lumi inteligibile în general. Toate științele apriorice regionale își au sursa de inspirație în această știință aprioricâ universală. Conceptele lor esențiale sunt tributare marilor concepte filosofice primordiale, iar schemele lor de argumentare sunt redevabile și ele „metodei" logico-filosofice de argumentare. Chiar și așa-numitele „științe de fapte" (*Tatsachenwissenschaften*) trebuie să se raporteze constant la principiile științei apriorice universale, pentru că numai acestea din urmă le pot întemeia pe cele dintâi „în mod riguros"[79].

Ne putem, totuși, întreba dacă schița de program prezentată mai sus nu a fost cumva anticipată de unii dintre predecesorii lui Husserl. Vom răspunde avansând ideea că o parte din elementele ei componente pot fi regăsite, chiar dacă nu întotdeauna într-o

---

[77] Edmund Husserl, ***Meditații carteziene***, ed. cit., p. 195.
[78] ***Ibidem***, p. 194.
[79] ***Ibidem***, p. 196.

manieră clară şi explicită, în scrierile lui Kant. Raportându-se la ştiinţa metafizicii, Kant înţelege să definească prin ea ştiinţa care se ocupă cu studiul conceptelor pure ale intelectului, cu studiul ideilor pure ale raţiunii şi cu studiul judecăţilor (al judecăţilor sintetice a priori, cu precădere) în care cele două facultăţi de cunoaştere ale spiritului nostru se pot exprima. Conceptele pure (categoriile) îşi au originea în intelect. Ele sunt deduse din cele patru funcţii logice caracteristice tuturor judecăţilor intelectului (funcţiile cantităţii, calităţii, relaţiei şi modalităţii) fără nici un recurs direct la experienţă. Ideile pure, numite uneori şi idei transcendentale, îşi au originea în raţiune. Ele sunt derivate din cele trei funcţii ale „deducţiilor" raţiunii sau, altfel spus, din cele trei tipuri de raţionamente ale ei (raţionamentul categoric, cel ipotetic şi cel disjunctiv), făcându-se abstracţie, bineînţeles, de orice sursă empirică. Intelectul şi conceptele sale a priori aparţin subiectului gnoseologic şi din această cauză ele poartă cu sine un caracter subiectiv indelebil. Totuşi, ele au şi un anumit caracter obiectiv. Fără îndoială, conceptele intelectului pur nu sunt identice cu „fiinţele" (în sine) inteligibile de care vorbea Platon, cu arhetipurile platoniciene; dar ele nu sunt aparenţe, „iluzii", ficţiuni, ci forme specifice de exprimare ale spiritului nostru şi, din acest motiv, trebuie să concedem că ele au o „realitate obiectivă" indiscutabilă. Aspectul obiectiv al categoriilor poate fi înţeles, însă, şi în alt mod, iar acest din urmă aspect ne interesează pe noi cu deosebire. Deducţia lor, spune Kant, este o „deducţie obiectivă",

adică ea are loc în vederea experienței[80]. Categoriile se raportează întotdeauna la obiectele experienței posibile, la „fenomene" și le prescriu acestora regulile după care ele pot fi gândite și cadrul formal în care ele pot fi cunoscute. Cunoașterea este, însă, un act care, pentru a se împlini, trebuie să mobilizeze, alături de conceptele pure ale intelectului, intuițiile sensibile ale unor obiecte date. O astfel de convingere presupune cu certitudine acceptarea tacită de către Kant a ideii că aceste concepte își dovedesc valabilitatea funcțională numai în măsura în care ele se lasă asociate cu principiul confirmării sau al verificării posibile. Dar verificabilitatea sau confirmabilitatea implică fără nici o discuție capacitatea membrilor unui grup sau ai unei comunități de a cădea de acord asupra unor întrebări, precum și asupra unor răspunsuri și, deci, capacitatea de a fi „obiectivi" sau „imparțiali". Referința în scrierile lui Kant la ceea ce în limbajul specific gândirii contemporane poartă numele de factori intersubiectivi poate fi constatată, însă, și în alt mod. Am văzut că una din ideile pe care Kant și le asumă tacit este aceea că conceptele intelectului pur sunt aplicabile la o experiență posibilă. Dar asumarea (tacită) a acestei „credințe" reclamă o altă „credință" tacită și anume aceea că între membrii unei comunități se poate ajunge întotdeauna la un acord în privința posibilității întrebuințării acestor concepte într-o astfel de circumstanță, iar această „credință" presupune existența unei ultime „credințe", a „credinței" (tacite, bineînțeles, și ea) că o comunitate umană se caracterizează prin efortul con-

[80] Immanuel Kant, ***Critica rațiunii pure***, ed. cit., p. 305.

stant pe care membrii săi îl depun pentru a realiza o înțelegere între ei.

Interpretarea de mai sus a luat în considerare numai prima parte a metafizicii, aceea care, în concepția lui Kant, „se ocupă" în exclusivitate cu cercetarea conceptelor pure ale intelectului[81]. Dar există și o a doua parte a metafizicii, acea parte care are în vedere cercetarea ideilor pure ale rațiunii (libertatea, Dumnezeu, nemurirea sufletului). Dacă „deducția" categoriilor din funcțiile logice ale tuturor judecăților intelectului era o deducție „obiectivă", întrucât ea se făcea în scopul raportării lor la o experiență posibilă, derivarea ideilor din raționamentele rațiunii pure este o „derivare subiectivă", întrucât, departe de a se face în scopul raportării la o experiență posibilă, ea se face doar în scopul de a depăși „natura" și obiectele care pot fi date empiric, pentru a se ridica „până la necondiționat, adică până la principii"[82]. Cu toate acestea, în condiții semantice stricte, termenul „obiectiv" poate fi asociat termenului „idei" cu scopul de a indica unele din proprietățile lor. În primul rând, el poate fi întrebuințat pentru a scoate în evidență faptul că ideile pure ale rațiunii nu sunt simple „închipuiri ale minții noastre", așa cum nu sunt nici conceptele pure ale intelectului, întrucât atât unele, cât și celelalte constituie forme de exprimare ale acelor „realități inteligibile" care sunt cele două facultăți ale spiritului nostru[83]. În

---

[81] Immanuel Kant, *Prefață la ediția a doua* a *Criticii rațiunii pure*.

[82] Immanuel Kant, *Critica rațiunii pure*, ed. cit., pp.305-306.

[83] Immanuel Kant, *Prolegomene la orice metafizică viitoare care se va putea înfățișa drept știință*, trad. de Mircea Flonta și

al doilea rând, trebuie să spunem că ideile au o valabilitate obiectivă pentru motivul că ele reprezintă condițiile *sine qua non* ale folosirii practice a rațiunii[84]. A afirma, însă, că ideile rațiunii pure constituie principiile care fac posibilă aplicarea legilor morale și că ele au o validitate universală înseamnă a presupune că între membrii tuturor comunităților umane există deja un acord tacit asupra naturii acestor idei, ca și asupra funcției pe care ele o pot îndeplini. În al treilea rând, caracterul „obiectiv" al ideilor pure ale rațiunii decurge din faptul că ele se raportează, totuși, la o clasă specială de obiecte și anume la clasa lucrurilor în sine. Este adevărat, însă, că ele se raportează la aceste obiecte nu „întrucât le cunoaștem", ci „întrucât nu le cunoaștem, ca lucruri în sine"[85]; dar ceea ce e important este că ele se raportează la niște obiecte și, apoi, că noi gândim obiectele respective ca reprezentând seria condițiilor necondiționate de nici o altă serie de condiții sau, cu o altă expresie, ca reprezentând *Necondiționatul* pur și simplu[86]. Aceste afirmații pot fi făcute, însă, numai dacă se pleacă de la presupoziția existenței lucrurilor în sine incognoscibile și numai dacă se consideră că această presupoziție poate fi validată printr-un acord intersubiectiv universal.

În unele din demersurile sale, Kant este interesat să scoată în evidență mai ales deosebirile dintre intelect și rațiune, în altele, în schimb, el este mai de-

---

Thomas Kleininger, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1987, p. 128.

[84] Immanuel Kant, ***Prefață*** la ***Critica rațiunii practice***.

[85] Immanuel Kant, ***Critica rațiunii pure***, ed. cit., p. 26.

[86] ***Ibidem***.

grabă interesat să releveze punctele de contact, asemănările şi chiar identităţile dintre aceste facultăţi ale spiritului. Fără îndoială, intelectul se referă exclusiv la „fenomene", în timp ce raţiunea se referă, în primul rând, la lucrurile în sine şi doar în al doilea rând, însă mijlocit (adică prin intermediul intelectului), la obiectele date în experienţă. Intelectul şi raţiunea au, totuşi, un element comun: ambele încearcă să reducă diversul la care se raportează la *unitatea* regulilor sau principiilor pe care ele le formulează şi să-l facă în felul acesta cât mai explicabil cu putinţă[87]. Această tendinţă spre unitate explicativă este o caracteristică a formei de exprimare a celor două facultăţi ale spiritului nostru. Dar atât intelectul, cât şi raţiunea trebuie raportate la apercepţia pură şi originară ca la principiul suprem care le asigură posibilitatea de manifestare. Conceptul de apercepţie sau, „dacă se preferă", „judecata: *eu gândesc*" este „vehiculul tuturor conceptelor în genere" (inclusiv al ideilor transcendentale) şi el sau ea serveşte „pentru a arăta că orice gândire aparţine conştiinţei"[88]. Prin conştiinţa identităţii cu sine a subiectului pe care apercepţia pură şi originară o implică, această apercepţie face posibilă sinteza diversului şi se constituie în principiul de unitate al tuturor celorlalte specii de reprezentări. Unitatea demersurilor intelectului şi ale raţiunii derivă din unitatea originar-sintetică a apercepţiei şi am putea spune chiar că ea formează copia ori imaginea prototipului ideal din care derivă. Prin transformarea unităţii transcendentale a conştiinţei de sine în principiul suprem al posi-

[87] *Ibidem*, p. 285.
[88] *Ibidem*, p. 309.

bilității de fondare a intelectului și a rațiunii nu se reîntoarce oare Kant la acreditarea superlativă a metafizicii subiectivității? Fără îndoială că investigațiile sale tind să se îndrepte în această direcție. Și, totuși, prin afirmația că apercepția pură și originară reprezintă un mod de a fi comun al tuturor *ego*-urilor umane posibile, Kant deschide încă o dată porțile unei reflecții metafizice de natură intersubiectivă.

Am văzut, deci, că un gânditor ca Immanuel Kant prefigurează, într-o anumită măsură, concepția lui Husserl despre posibilitatea întemeierii unei metafizici a intersubiectivității. Să ne întrebăm acum dacă ideea lui Husserl despre coincidența ființei prime în sine cu *logos*-ul universal nu poate fi regăsită, într-o formă sau alta, la unii filosofi contemporani cu el sau contemporani cu noi. Primele nume care ar trebui amintite sunt acelea ale lui R. G. Collingwood și Jaakko Hintikka. Nu putem, cu toate acestea, stabili o filiație directă între aceşti filosofi și Husserl; există, însă, un element de legătură între ei, iar acesta îl constituie gândirea lui Kant. Vorbind de Collingwood, Hintikka crede că demersul acestuia se reduce, în esența lui, la propunerea de validare a tipului de metafizică pe care îl profesează Kant. Scopul metafizicii lui Kant, precizează Hintikka, ar fi acela de a ne arăta cât de mult depinde cunoaşterea noastră de gândirea pură (nonempirică) și de a evidenția principalele instrumente conceptuale pe care ea le întrebuințează. Prin ideea că metafizica reprezintă „încercarea de a descoperi ce presupoziții absolute au fost făcute de o persoană sau alta sau de un grup de persoane într-o ocazie sau alta sau într-un ansamblu de ocazii",

Collingwood s-ar situa în prelungirea metafizicii critice inaugurate de Kant[89].

Luând în discuție definiția pe care Collingwood o dă metafizicii, definiție la care se referă Hintikka, am fi, poate, înclinați să reținem din ea doar partea referitoare la grupul de „persoane", precum și la ansamblul de ocazii în care el se exprimă și să explicăm, apoi, această tendință reducționistă a noastră prin faptul că numai în acest segment al definiției ar transpare influența conceptului de intersubiectivitate. Totuși, Collingwood nu uită să precizeze ulterior în scrierea amintită că orice investigație de natură critico-metafizică trebuie să se ducă în termeni logico-semantici și să urmărească descoperirea logicii „întrebărilor și răspunsurilor" care stă la baza discursului teoretic individual sau colectiv. Afirmând, însă, că orice cercetare a fundamentelor presupoziționale ale unei teorii trebuie să scoată în evidență modul în care acestea sunt articulate din punct de vedere logic și că nu numai infrastructura discursului colectiv, ci și aceea a discursului individual are un caracter logic, afirmând, așadar, supremația logicului, Collingwood afirmă,

---

[89] Jaakko Hintikka, *Overcoming „Overcoming Metaphysics through Logical Analysis of Language" through Logical Analysis of Language*, în „Dialectica", vol. 45, fasc. 2-3, 1991, pp. 205-206. Fragmentul pe care îl citează Hintikka din Collingwood se găsește în *Essay on Metaphysics*, Oxford, Clarendon Press, 1940, p. 47.

Titlul articolului lui Hintikka trimite în mod evident la scrierea lui Carnap intitulată *Überwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache*. Poziția de principiu a lucrării lui Carnap se reclamă, după cum se știe, de la o concepție filosofică de tip antimetafizic. Această poziție este contestată cu tărie de Hintikka.

totodată, supremația intersubiectivității și a regulilor de gândire pe care ea le impune ca fiind de natură universală.

Hintikka se străduiește să continue linia de gândire promovată de Collingwood. Scopul metafizicii se concentrează și pentru el în încercarea de descifrare a presupozițiilor de la care pleacă o teorie sau alta. Pretenția de a fora până la descoperirea surselor presupoziționale „absolute" este, însă, după opinia lui, „nerealistă". El crede că ar fi mai indicat să relaxăm principiul ultimei sau ultimelor evidențe și să-l înlocuim cu conceptul mai slab al unui sistem interrelațional de presupoziții în care fiecare din acestea joacă un anumit rol. Cât privește actul de investigare a discursurilor, acesta trebuie să aibă caracterul unei „analize logico-semantice"[90]. O astfel de analiză este în măsură să ne revelеze atât „presupozițiile teoretice", cât și „presupozițiile factuale" și să ne descrie componentele infrastructurii lor logice. Dacă nimeni nu poate contesta validitatea încercării de a decela infrastructura logică a presupozițiilor teoretice, se ridică spontan, însă, un semn de întrebare asupra îndreptățirii de a aplica același tip de demers la cercetarea presupozițiilor factuale. Argumentele lui Hintikka sunt, totuși, convingătoare și ele constituie, până la urmă, partea cea mai interesantă a contribuțiilor sale. Orice presupoziție factuală, spune el, este formulată într-o judecată și este articulată, astfel, într-o modalitate logică. Dar raportul dintre presupozițiile factuale și știința logicii nu se reduce doar la această evidență. Pre-

[90] Jaakko Hintikka, *Art. cit.*, p. 213.

luând unele din ideile lui Quine (care contestă distincția radicală pe care o făcea Carnap între enunțurile factuale și enunțurile teoretice și susține posibilitatea convertirii primului tip de enunțuri în celălalt tip și invers), Hintikka afirmă, referindu-se la cazul special al presupozițiilor factuale, că prin intermediul unei analize logice complexe putem construi „un sens perfect" al acestor presupoziții, ceea ce echivalează cu a spune că putem dezvolta infrastructura lor logică până când ajungem să le transformăm în propoziții general-valabile, adică în propoziții logice „pure", în propoziții „teoretice"[91]. Dar logicul stă sub semnul acordului intersubiectiv și încă sub semnul acordului intersubiectiv universal ...

La numele de mai sus ar trebui să adăugăm cel puțin încă un nume și anume pe cel al lui P. F. Strawson. Poziția acestui gânditor, explicit formulată, vine în prelungirea poziției, explicit formulate și ea, a lui Husserl. Există, de asemenea, asemănări evidente între ideile sale și ideile lui Kant, filosof a cărui gândire a constituit pentru el - după propria sa mărturisire - o sursă benefică de inspirație. Dar atitudinea lui Strawson datorează mult și modului în care filosofia contemporană cercetează și interpretează conceptul de intersubiectivitate; la Kant, prezența în text a sensului conceptual de intersubiectivitate nu era, totuși, decât o prezență difuză și ea nu depășea nivelul unei presupoziții implicite ...

Sarcina metafizicii, afirmă Strawson, „constă" în a arăta care sunt conceptele și categoriile funda-

---

[91] *Ibidem*, p. 212.

mentale „pe care noi le întrebuințăm organizând experiența noastră și gândirea noastră"; și ea „constă, de asemenea, în a lămuri care sunt raporturile pe care aceste concepte le au între ele", precum și „rolurile" pe care conceptele respective „le joacă în structura totală a gândirii noastre"[92].

Ce este, însă, un concept fundamental? Un concept fundamental este un „concept de mare generalitate". El este, de asemenea, un concept „complex", pentru că este imposibil să-l explici fără a preciza care sunt „raporturile" sale cu alte concepte. El este, apoi, un concept „ireductibil", fiindcă este „imposibil să-l definești", „prin referință la celelalte concepte de care este necesarmente legat", fără circularitate. În fine, el este și un concept „noncontingent"[93].

Două par să fie principalele clase ale conceptelor pe care trebuie să le cercetăm: clasa celor mai generale „categorii" ale lucrurilor pe care le tratăm ca „obiecte de referință" (sau ca subiecte de predicație) și clasa celor mai generale tipuri de proprietăți și de relații[94]. Investigațiile noastre nu se vor opri, însă, aici. Ele urmează să ia în considerare formele esențiale de predicație, acordând o atenție specială propozițiilor afirmative „noncompuse". Este evident că întregul program de cercetare inițiat de Strawson se finalizează cu ajutorul metodei și mijloacelor a ceea ce poate primi denumirea de logică ontologică; dar validitatea principiilor și tehnicilor operaționale ale „logicii onto-

---

[92] P. F. Strawson, ***Analyse et Métaphysique***, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1985, p. 48.

[93] ***Ibidem***, pp. 32-34.

[94] ***Ibidem***, p. 60.

logice" își găsește explicația în faptul că principiile și tehnicile respective primesc acceptul membrilor unei comunități universale.

Marea problemă care se pune atunci când se ia în discuție metafizica intersubiectivității este aceea a raportului pe care ea îl întreține cu metafizica subiectivității. Susținătorii ei au tendința de a vedea în intersubiectivitate principiul „suprem" a tot ceea ce este și de a identifica în ea elementul central în jurul căruia se organizează toate investigațiile de natură metafizică, precum și de a descrie, apoi, subiectivitatea ca un principiu de importanță secundară, ba chiar derivat din cel dintâi. Nu e mai puțin adevărat că nici aderenții celuilalt tip de metafizică nu se lasă mai prejos, ei încercând să demonstreze cu toată energia de care sunt capabili că, dimpotrivă, subiectivitatea reprezintă principiul constituent fundamental a tot ceea ce este și factorul în jurul căruia trebuie să se coaguleze cercetările metafizicii, intersubiectivitatea neîndeplinind decât un rol secundar și nefiind, la dreptul vorbind, decât o consecință a existenței celei dintâi. În ceea ce ne privește, credem că ar fi mai indicat ca în legătură cu această temă să adoptăm o altă perspectivă teoretică. Nu ar fi mai verosimil să susținem că nici intersubiectivitatea nu poate fi transformată într-un principiu supradeterminant în raport cu subiectivitatea și, invers, că nici subiectivitatea nu are cum să dețină o astfel de poziție în raport cu intersubiectivitatea? Nu ar fi mai verosimil să afirmăm că intersubiectivitatea și subiectivitatea sunt cooriginare și că se întemeiază una pe cealaltă în cadrul unei relații totalizatoare? Nu ar fi mai verosimil

să susținem că subiectivitatea („monada") nu poate ființa decât în mijlocul unei comunități de subiectivități (de „monade") și că, la rândul ei, comunitatea de subiectivități (de „monade") nu poate ființa decât dacă permite fiecărei subiectivități posibile în parte (fiecărei „monade" posibile în parte) să se constituie ca atare? Nu ar fi mai verosimil să se afirme, deci, că subiectivitatea nu poate ființa fără ca intersubiectivitatea să ființeze și ea și, invers, că intersubiectivitatea nu poate ființa fără ca subiectivitatea să ființeze și ea? Avem, în ceea ce am spus până acum, o temă de reflecție plină de promisiuni, o temă de reflecție care ar merita să fie dezbătută pe larg și care va face, poate, obiectul interesului nostru detaliat cu altă ocazie.

* * *

Sensurile ființei cercetate până acum trimit, toate, la ideea de determinare - idee traversată de întreaga gamă a diferențierilor determinării, de la determinarea cea mai puțin determinată până la determinarea cea mai determinată cu putință. Dacă facem abstracție de ființa absorbită în și identificată sau confundată cu ființul individual, celelalte sensuri ale termenului sunt raportabile la conceptele generalului și universalului și sunt integrabile în sfera lor. Dintre aceste sensuri din urmă, două se disting prin mărimea extensiunii lor: ființa supracategorială a lui Aristotel (care este, de fapt, o ființă universală) și ființa-esență predicat posibil a lui Platon. Prima este „distribuită" prin lucruri, a doua, desigur, este, într-un fel, trans-

cendentă lor şi separată de ele, dar ea nu-şi are la dreptul vorbind justificarea în sine însăşi, ci doar în asocierea sa cu fiindurile şi, finalmente, în prezentificarea sa ca fundamentul lor. Atât fiinţa supracategorială, cât şi fiinţa-esenţă predicat posibil îşi extrag universalitatea şi, respectiv, generalitatea din relaţia lor cu lucrurile şi îşi datorează conţinutul lor de determinare, indiferent de faptul că acesta este mai vag sau mai încărcat cu detalii, unuia şi aceluiaşi tip de relaţie, tip de relaţie care le face pe ambele să se „manifeste" în interiorul lucrurilor, fie în mod originar (cum este cazul fiinţei imanente a lui Aristotel), fie numai în finalul şi prin împlinirea actului de „participaţie" (cum este cazul fiinţei-esenţă a lui Platon). Dincolo, însă, de fiinţa aceasta maculată prin contactul ei cu lucrurile nu fiinţează oare o fiinţă absolut pură, absolut transcendentă lor, o fiinţă care să facă posibile toate aceste lucruri, fără a „coabita", totuşi, cu ele şi fără a se transmuta, totuşi, în ele? Platon[95] şi, pe urmele sale, Plotin, precum şi alţi gânditori răspund afirmativ la această întrebare. Ei cred că ar fiinţa o astfel de fiinţă; aceasta ar fi fiinţa indeterminată şi nediferenţiată în sine a Unului ca Unu ori a Binelui (cum spune Platon) sau a Unului ca Unu, a Binelui, a lui Dumnezeu (cum spune Plotin, de exemplu, care echivalează aceşti termeni între ei). Dar această fiinţă – indeterminată şi nediferenţiată în sine – face posibile atât determinările mai generale, cum ar fi, de pildă, ideile eterne, cât şi (prin intermediul acestora din urmă) determinările pur individuale.

---

[95] Pentru Platon, vezi, de pildă, *Republica*, 509b.

O ființă foarte, foarte aproape de indeterminare este și Dumnezeul de care vorbește Aristotel, este, așadar, și „primul mișcător". Această ființă supremă care „mișcă" fără ca ea însăși să fie mișcată și să se miște pe sine[96], care este veșnică și separată de lucrurile sensibile, care este indivizibilă și lipsită de întindere, această ființă care este un act pur nu reprezintă, totuși, indeterminarea pură. Este adevărat că ea e independentă, că ea nu depinde de ceva exterior ei însăși, că ea își este suficientă sieși; dar această „autarhie" a ființei supreme nu merge până la punctul în care această ființă să nu aibă nevoie nici măcar de sine, așa cum e cazul cu ființa supremă a lui Platon sau cu aceea a lui Plotin[97]: iată motivul pentru care ființa supremă a lui Aristotel se dedublează, se divide în subiect și obiect, se ia pe sine ca obiect de cunoaștere, se pune drept gândirea care se gândește pe sine în eternitate și, întemeindu-se astfel, își dă sieși un început de determinare. Primul mișcător al lui Aristotel este, deci, foarte aproape de a fi indeterminat, dar, totuși, nu atinge pe deplin această „stare". Numai ființa supremă la care se referă Platon, Plotin, ca și gânditorii influențați de ei se ridică până la asemenea înălțimi absolut inaccesibile muritorilor de rând ...

Să ne întrebăm acum dacă problematica ființei supreme făcute să coincidă cu ființa totalmente nedeterminată poate fi abordată din perspectiva gândirii logice și pusă în termenii ei specifici. O bună parte dintre filosofi și teologi contestă această posibilitate.

---

[96] Aristotel, *Metafizica*, XII, 7 și 8.

[97] Pentru dezvoltările lui Plotin în legătură cu această temă, a se vedea *Enneade*, VI, 9, 6.

Ființa absolut nedeterminată, spun ei, nu este ceva care ar putea deveni un obiect pentru subiect; ea nu ar putea fi nici conceptualizată şi nici definită. Orice raportare la ea s-ar limita la utilizarea unor termeni şi procedee ce caracterizează domeniul alogicului şi al paradoxalului. Putem accepta ideea că ființa lipsită de determinări, tocmai prin faptul că este *lipsită* de determinări, nu are cum să fie „captată" şi finalmente transformată într-un obiect de cercetare pentru subiectul logico-cognitiv. Putem accepta, de asemenea, ideea că ființa nedeterminată nu poate fi transpusă într-o reprezentare mentală adecvată şi proiectată într-un concept propriu-zis, întrucât gândirea care se referă la ea nu are în fața ei decât un ceva „invizibil" sau opac din care nu poate desprinde note sau însuşiri. Putem accepta, în fine, ideea că ființa supremă este indefinibilă, atât pentru că neavând un concept propriu-zis al acestei ființe nu avem cum proceda la definirea conceptului (adică la enumerarea notelor sau a însuşirilor fundamentale incluse în conținutul său), cât şi pentru că, fiind *supremă*, această ființă este dincolo de orice gen proxim şi diferență specifică.

Totuşi, noi vorbim de ființa absolut nedeterminată într-un context logic, adică într-un context saturat de concepte, judecăți şi raționamente. Toate enunțurile despre această ființă se fac, în ultimă analiză, prin raportarea implicită sau explicită la ființa determinată, adică la ființa care, chiar dacă nu poate fi definită exhaustiv, poate fi în orice caz obiectualizată şi conceptualizată. Mai mult încă: sintagma ființa indeterminată constituie un „semn" indicativ forjat de gândirea şi limbajul nostru prin care este vizat ceva considerat a fi

în afara lor; ea este rezultatul unei conceperi; ea este, am spune noi, un concept, dacă luăm acest termen în sensul cel mai larg care i se poate atribui. Şi, comparând acest concept cu conceptul de ființă determinată, am putea adăuga: el este un concept-limită, un concept al cărui conținut și a cărui sferă sunt nule sau vide, întrucât el nu vehiculează nici o determinare fundamentală şi nu implică nici un individ al unei clase oarecare asupra căruia ar fi posibil să se răsfrângă o determinare de acest gen.

Perspectiva metafizică degajată mai sus pleacă de la premisa că ființa supremă, că Dumnezeu, în calitatea sa de sursă originară a tuturor lucrurilor şi ființelor, este o entitate „obiectivă", o entitate independentă de voința creaturilor şi de gândirea oamenilor (gândire care, totuşi, se poate raporta la El). Acestei perspective i se adaugă, însă, şi o alta, o perspectivă care îşi are punctul de plecare în reflecțiile lui Kant. În lumina poziției adoptate de filosoful german, ar trebui să identificăm în Dumnezeu nu o ființă obiectivă, ci rezultatul unui act de gândire şi să-l echivalăm pe Dumnezeu cu un construct conceptual de un tip special. Ar fi bine ca mai întâi - crede Kant - să-l asociem pe Dumnezeu cu elementele aparținând clasei ideilor pure, făcându-l, astfel, să coincidă cu un concept elaborat de rațiune pentru a desemna ceva care trece dincolo de orice experiență posibilă şi care nu va putea fi prezent niciodată ca fenomen în față ochilor noştri. Dar Dumnezeu nu constituie numai această totalitate de determinări suprasensibile pe care le concepe în exclusivitate rațiunea şi care poartă numele de idee pură. Dumnezeu reprezintă, fără îndoială, şi aşa ceva,

dar El reprezintă, totodată, şi ceva în plus. În ideea de Dumnezeu gândirea umană introduce o modulaţie de sens şi o specificaţie care nu se găseau în ideea pură ca atare; ea face din Dumnezeu o fiinţă individuală perfectă - este drept, o fiinţă individuală exemplară care e determinabilă sau chiar determinată numai prin „idee", adică numai prin raţiune - şi ne-o propune drept model sau prototip de urmat. Aceasta echivalează cu a spune că gândirea umană ajunge să transforme ideea în ideal[98]. Dar, în ultimă analiză, acesta şi este, pentru oameni, Dumnezeu: un ideal. Din „perfecţiunile" care compun „completitudinea" conceptului de Dumnezeu, două i se par a fi lui Kant de o importanţă deosebită: perfecţiunea cognitivă şi perfecţiunea morală. Enunţul potrivit căruia Dumnezeu reprezintă o energie infinită de cunoaştere conţine două aspecte: aspectul ipotetico-descriptiv şi, respectiv, aspectul prescriptiv, aspect prin care acest enunţ se constituie într-o invitaţie la formularea unor pretenţii cognitive superioare şi într-un imbold la realizarea unei cunoaşteri din ce în ce mai complexe şi mai rafinate a lucrurilor[99]. Dar ideea-ideal de Dumnezeu poate fi cercetată şi dintr-o perspectivă morală sau, mai exact spus, şi dintr-o perspectivă metafizico-morală. Ea urmează atunci să fie transformată într-un postulat al raţiunii practice. Fără această transformare, realizarea Binelui suveran în această lume, adică a Binelui suveran „derivat", ar fi pur şi simplu imposibilă. Această realizare a lui este condiţionată de postularea

[98] Immanuel Kant, *Critica raţiunii pure*, ed. cit., p. 461.

[99] Immanuel Kant, *Critica raţiunii pure*, ed. cit., p. 462 şi *Prolegomene...* , ed. cit., §55 şi §56.

existenței unui Bine suveran originar, adică a existenței unei ființe de o moralitate exemplară, a unei „voințe" bune și sfinte care ne dă poruncile pe care noi, oamenii, le transformăm în exigențe intime de urmat și care ne dă speranța în realizarea fericirii ce ni se cuvine dacă respectăm întocmai principiile pe care ea le-a legiferat[100].

[100] Immanuel Kant, ***Critica rațiunii practice***, ed. cit., pp. 216 și 220.

CAPITOLUL II

FIINȚA ȘI DEVENIREA

În primul capitol al cărții am putut observa cum unul din scopurile principale ale reflecției filosofice s-a concentrat, de-a lungul istoriei sale, în efortul de a găsi conceptului de ființă o sumă de determinații suplimentare, care, fără a-l scoate de sub dominația pozitivă a generalului, trebuiau să evite dizolvarea lui într-o generalitate prea vagă sau într-o universalitate prea aproape de pura indeterminare. Am putut constata cum, dincolo de unele exagerări (dintre care cele mai semnificative îi aparțin, paradoxal, chiar lui Aristotel), demersurile mergând în această direcție au dat rezultate pozitive, finalizându-se până la urmă într-un concept sau în variante conceptuale care se remarcă prin diversitatea și uneori prin complexitatea notelor sale fundamentale sau a notelor lor fundamentale. Am putea caracteriza acest tip de demers filosofic ca o modalitate de augmentare a conținutului noțional ce se dezvoltă oarecum în interiorul conceptului și se structurează într-un fel de „autoconcretizare" progresivă a lui. Dar acest concept poate primi un spor de determinare și prin compararea sa cu alte concepte, care îi sunt opuse într-un grad mai mare sau mai mic. Primul dintre conceptele pe care tradiția metafizică înțelege să-l contrapună conceptului de ființă este conceptul de devenire. Aceasta este, de exemplu, maniera în care procedează

Platon în dialogurile sale. În concepția lui, după cum știm, ființa este o realitate suprasensibilă, o realitate „ideală", o realitate „ideală" nenăscută (adică increată), eternă, indestructibilă, identică sieși, imobilă. Ființa la care Platon se gândește atunci când o opune pe aceasta devenirii este, în primul rând, ființa-esență, este *ousia* (a se vedea, în acest sens, în special ***Phaidon*** și ***Timaios)*** sau, și mai bine, ea este, în primul rând, ființa divizată într-o serie de esențe, este esența divizată într-o multiplicitate de esențe. *Ousia* este opusul devenirii și, invers, devenirea este opusul ființei-esență. *Ousia* reprezintă însăși esența ideală ca atare (esență care se pune, de fapt, ca o pluralitate de esențe ideale), iar devenirea (=*genesis*) reprezintă nota caracteristică fundamentală a lumii sensibile (mai exact, a ceea ce este sensibil în fiindurile individuale, pentru că, așa cum am arătat în capitolul întâi al cărții, dintr-o perspectivă metafizică riguroasă, toate fiindurile se caracterizează prin aceea că sunt „compuse", adică se prezintă ca structuri sau configurații sensibilo-suprasensibile). Este oare această relație de opoziție dintre cei doi termeni absolut ireproșabilă din punct de vedere logic? Nu se poate să nu se observe că termenii constituenți ai amintitei relații de opoziție sunt pe de o parte un „subiect" (un „substrat", un „subzistent") și, pe de altă parte, o proprietate, o însușire a unui „subiect" (a unui „substrat", a unui „subzistent"). Desigur, o astfel de contradicție logică a fost observată și aici, credem, ar trebui căutată explicația faptului că o bună parte din metafizicieni a încercat să substituie cuplului conceptual ființă-devenire cuplul realitate suprasensibilă-realitate

sensibilă sau, în altă terminologie, cuplul spirit-materie; o asemenea tendință apare încă la Aristotel, cel puțin în unele fragmente ale scrierilor sale, în care ideea centrală pare a fi aceea a opoziției dintre formă și materie, străbate reflecțiile lui Plotin[1] despre raportul dintre *eide* și materie, pătrunde - în special prin intermediul acestora din urmă - în filosofia creștină și primește un caracter „modern" prin modul în care înțelege Descartes să explice conținutul celor doi termeni ai dihotomiei amintite, mod de înțelegere care impune - în replică la concepția lui Aristotel - ideea unei esențe ideale subiectivizate și caracterizate prin actul gândirii (*res cogitans*), precum și pe aceea a materiei ca subzistent determinat (*res extensa*).

---

[1] Plotin consideră, însă, că s-ar putea vorbi chiar și de existența unei materii incorporale, în raport cu care materia corporală n-ar fi decât o copie, o imagine, un reflex; această materie ar constitui substratul tuturor formelor și esențelor suprasensibile și principiul însuși al divizării și al multiplicității lor (***Enneade***, II, 4). De o materie incorporală, de o materie spirituală vorbesc și unii gânditori creștini, cum ar fi, de exemplu, Sfântul Augustin; pentru el, materia respectivă - caracterizată, totuși, printr-o anumită mutabilitate - ar reprezenta substratul însuși al acelor creaturi „divine" care sunt îngerii (***Conf.***, XII, 9, 9; ***Conf.***, XII, 11, 12; ***Conf.***, XII, 13, 16; ***De Civit. Dei***, XII, 15). Acestea fiind spuse, nu e mai puțin adevărat că primul gânditor care s-a străduit să găsească argumente în favoarea „existenței" unei materii inteligibile a fost, totuși, Aristotel. Dar această materie nu are pentru el o realitate în sine, ea fiind, în ultimă analiză, doar rezultatul unui proces de conceptualizare subiectivă: în calitatea ei de substrat indeterminat al tuturor configurațiilor individuale determinate și de potențialitate absolută, ea nu e decât produsul unei pure elaborări mentale și presupoziția unui subiect gânditor pur metafizic (v., în acest sens, în special ***Fizica***, 191a; ***Metafizica***, 1029a; ***Despre suflet***, 412a).

Contradicția logică de care aminteam mai sus apare, însă, mult diminuată dacă luăm în considerare unele perspective sau nuanțe interpretative suplimentare. N-ar trebui în nici un caz să uităm că Platon întrebuințează în reflecțiile sale nu numai termenul *genesis*, ci și pe acela de *to gignomenon*. Astfel, într-un pasaj celebru din *Timaios* (27d-28a), el îi contrapune termenului de ființă acest participiu (prezent mediu) substantivat (*to gignomenon*), care ar putea fi tradus prin sintagma „ceea ce devine". Lui „ceea ce este" (realității suprasensibile ca atare) îi este opus (opusă) „ceea ce devine" (realitatea sensibilă ca atare). Accentul este pus aici nu atât asupra devenirii, cât asupra lucrului ce devine. Dar, chiar atunci când folosește termenul de *genesis*, Platon nu are în vedere o devenire „în general", o devenire „abstractă", ci devenirea lucrurilor corporale, a configurațiilor sensibile sau mai bine zis a structurilor ființiale care au în componența lor și elemente corporale, sensibile. Devenirea desemnează proprietatea fundamentală a lumii sensibile sau, dacă se preferă, a lumii *sensibilo*-suprasensibile, o proprietate atât de importantă încât n-ar fi greșit să se spună că în concepția lui atributul pare să ia până la urmă locul subiectului și să se pună pe sine ca „substrat" ori „subzistent". În lumina acestor explicații se poate, credem, afirma că amintita contradicție logică se diminuează în mod considerabil, ba chiar că ea tinde să dispară ...

Devenirea urmează, așadar, să fie raportată la lumea „fizică", iar nu la lumea metafizică. Conceptul de devenire trimite atât la ideea de geneză, de „naștere", cât și la ideea de transformare sau schimba-

re a unui ceva deja „înființat"[2]. Dar un lucru deja „înființat" și supus procesului de transformare nu trebuie el în cele din urmă să piară? Răspunsul pe care metafizica îl dă la întrebarea respectivă este în general afirmativ. Înregistrăm, totuși, și unele devieri de la această poziție de principiu, ca de exemplu la Platon, atunci când, pretinzând că se află în limitele verosimilului, el își exprimă părerea că un lucru deja creat ar putea să dureze la infinit[3]. Totuși, ce devine efectiv în acest univers fizical, pentru că, așa cum am precizat de mai multe ori până acum, configurațiile lui sunt de fapt configurații duale, sunt de fapt structuri sensibilo-suprasensibile? Ceea ce devine nu poate fi în nici un caz forma, pentru că aceasta este increată, eternă, imobilă. Aristotel precizează: forma (*eidos*) sau esența (*ousia*) nu devine[4]. Și atunci ce devine? Desigur, materia; e adevărat, o materie informată, determinată, o „figură", dar ceva care este *materie* sau figură *materială*. Forma, esența ideală constituie principiul însuși al devenirii (al generării și al transformării), dar ea, ea ca atare nu devine, întrucât își este dată sieși din eternitate într-o pură identitate de sine. Forma ar fi principiul determinator nedevenibil în sine al devenirii materiei; ea ar acționa ca o cauză originară a devenirii materiei în interiorul însuși al materiei și s-ar pune, am spune,

---

[2] Referindu-se la „naşterea" unui subiect individual, deci la generarea propriu-zisă, Aristotel o numește devenire absolută, în timp ce referindu-se la transformarea unei proprietăți oarecare a acestui subiect într-o însușire a sa diferită, el o numește devenire relativă (***Metafizica***, 1024b; ***Fizica***, 225a).

[3] Platon, ***Timaios***, 38b.

[4] Aristotel, ***Metafizica***, 1033b.

ca un fel de condiție transcendentă localizată în imanența materiei pentru devenirea imanentă a tot ceea ce este material[5].

Gândirea metafizică de tip tradițional asociază, așadar, devenirea cu lumea „fizică" sau, mai exact, cu ceea ce este corporal, material, sensibil în compusul pe care îl constituie lumea. Ea descoperă în devenire atributul fundamental al acestei lumi sau al acestui vast compus care este lumea, iar la limită - cel puțin prin unii din reprezentanții săi - ajunge chiar să o proiecteze în subzistențial și să o identifice cu lumea însăși sau cu elementul ei material. Nu trebuie trecută cu vederea nici propensiunea - reperabilă uneori - de a-i conferi devenirii deja... generate un caracter, dacă nu cert, atunci măcar posibil, un caracter, spun, de eternitate. În legătură cu ultimele două detalii de interpretare ar trebui să ne întrebăm dacă ele nu deschid cumva calea transformării conceptului „fizic" de devenire într-un concept metafizic. În definitiv, într-un caz avem de-a face cu o preeminență a ființei subzistențiale sau a subzistenței ființiale, iar în celălalt cu situarea în prim plan a eternității. Se poate vorbi, fără îndoială, de un început de transfer (implicit) a ceea ce este strict specific în descrierea și caracterizarea din perspectivă metafizică a conceptului de ființă înspre ceea ce ar urma să cuprindă descrierea și caracterizarea conceptului de devenire dintr-un punct de vedere diferit de cel *strict*

---

[5] Aristotel denumește uneori forma (*eidos*) cu termenul de natură (*physis*) [*Fizica*, 193a-193b]; dar, așa cum rezultă din context, cel de al doilea cuvânt, care are la origine sensul de „naștere" sau de „proces de creștere", este asimilat aici termenului de esență generatoare a lucrurilor materiale.

tradițional. Acest început de transfer nu este, însă, suficient pentru a determina transformarea conceptului „fizic" de devenire într-un concept metafizic propriu-zis. Ființa subzistențială de care vorbeam nu e, totuși, o ființă suprasensibilă și, în plus, ea nu se extinde în nici un caz, în calitatea ei de fundament, asupra tuturor lucrurilor care ființează. În sfârșit, nici eternitatea de care aminteam nu e o eternitate deplină, ea având un început, o naștere, o origine, ceea ce revine la a spune că ea este o eternitate... devenită. Pentru ca amintitul concept de devenire să se metamorfozeze într-un concept metafizic, ar trebui satisfăcute două condiții esențiale: 1) ca devenirea să fie echivalată cu principiul însuși sau cu cauza originară a tuturor lucrurilor și 2) ca acest principiu-devenire să fie identificat cu un principiu de „natură" suprasensibilă. Prima condiție e satisfăcută, ce-i drept, încă de Heraclit. În concepția lui, diversitatea elementelor primordiale, precum și a lucrurilor ce derivă din ele este asigurată de faptul că elementele și lucrurile devin prin însăși „firea" lor sau, și mai bine, ea se datorează devenirii unui element cu adevărat primordial, a unui element primordial fundamental - focul -, care își are principiul ființării sale în actul însuși al unei deveniri eterne[6]. Punând la baza lumii în întregimea ei „transformările" (veșnice) ale „focului", Heraclit[7] nu face altceva decât să atribuie devenirii un caracter de fundament etern, de subzistență și de permanență, caracter pe care ar trebui să-l aibă, de fapt, numai ființa: ființa este aceea care rămâne în eternitate la sine însăși, de-

[6] Heraclit, *Fragmente*, 30, 31, 36, 91.

[7] *Ibidem*, 31.

venirea, în schimb, devine in însăşi devenirea ei temporalizatoare. Principiu ultim al tuturor lucrurilor, devenirea nu este, însă, pentru Heraclit şi un principiu suprasensibil. În concepţia lui, devenirea este o devenire materială, „sensibilă"; ea apare întotdeauna, ca să-i parafrazăm cuvintele, ca o devenire a „focului". Gândirea lui îndeplineşte astfel doar prima din condiţiile necesare transformării efective a conceptului fizical de devenire într-un concept metafizic. Acesta e motivul pentru care ar trebui să vedem în Heraclit mai degrabă un precursor al metafizicii decât un metafizician propriu-zis[8]. Satisfacerea ambelor condiţii de care vorbeam are loc mult mai târziu şi anume în opera lui Hegel. Se poate spune că prin gândirea sa procesul de transformare a conceptului de devenire dintr-un concept „fizic" într-unul metafizic, proces început, aşa cum observam, încă de foarte mult timp, cunoaşte o finalizare deplină. Cum interpretează, însă, Hegel conceptul de devenire? Devenirea - afirmă el - este realitatea intrinsecă a lucrurilor, ea constituie subzistenţa şi permanenţa lor. Fiinţa şi neantul nu sunt decât componentele ei fundamentale: ele nu se pun în şi pentru ele însele, ci subzistă în devenire. Devenirea reprezintă adevărul lor, subzistenţa lor, permanenţa datorită căreia se realizează trecerea de la un contrar la altul. Adevărul fiinţei şi al neantului „este

---

[8] *Mutatis mutandis*, aceeaşi perspectivă de abordare i se poate aplica şi lui Parmenide. Într-adevăr, pe de o parte, fiinţa (ceea ce este) e pentru el identică cu gândirea şi, deci, de „natură" suprasensibilă, iar pe de altă parte, ea poate fi, totuşi, asociată cu o sferă şi, prin urmare, introdusă în clasa acelora care pot fi percepute cu simţurile.

această mișcare de dispariție nemijlocită a uneia în altul"; „adevărul lor este *devenirea*, mișcare în care ambele sunt diferite; diferența lor e însă una care s-a suprimat în mod tot atât de nemijlocit"[9]. Dar devenirea reprezintă, de asemenea, esența ideală a lucrurilor, „conceptul" lor „obiectiv": între gândire și „natura" lucrurilor există o identitate și aceasta rezidă în idealitatea devenirii lor, în conținutul „conceptual" (suprasensibil) al devenirii lor[10].

O bună parte din gândirea modernă și contemporană stă sub sensul deturnării - tematizate sau netematizate - de la sensul fizical al devenirii înspre sensul ei metafizic. Devenirea este „ființizată" fie prin punerea ei ca o „constantă", ca o „invariantă" unificatoare a tuturor lucrurilor, fie prin echivalarea ei cu un ceva suprasensibil, fie prin combinarea acestor două perspective interpretative. Iată-l, de exemplu, pe un gânditor care a influențat atât de profund filosofia contemporană, cum este Nietzsche. În concepția lui, așa cum apare ea cel puțin în unele pagini ale operei sale, devenirea ca principiu ultim (și imanent) al lumii ar coincide cu voința de putere, care este o voință de putere creativă, o voință de putere „acționată" dîn interior de un *telos* creativ, de o energie („invizibilă", suprasensibilă) generatoare de forme, de structuri, de configurații. În plus, introducând ideea eternei reîntoarceri a tuturor lucrurilor (și a determinațiilor lor), ideea timpului ciclic, a timpului „etern", Nietzsche stabilește un criteriu de „fixitate" metafizică și un

---

[9] G. W. F. Hegel, *Știința Logicii*, trad. de D.D.Roșca. București, Editura Academiei, 1966, pp. 64-65.

[10] *Ibidem*, pp. 27 și 32.

principiu temporal de a fi care anulează în mare parte ideea noutății creatoare ca atare, implicată *ab initio* în concepția asupra devenirii ca voință de putere sau a voinței de putere ca devenire.

Aceeași prezență subversiv-persistentă a conceptului de ființă o întâlnim și în gândirea lui Whitehead. Ea poate fi constatată atât la nivelul reflecției despre categoria fundamentală a existenței, care este aceea a „creativității", cât și la nivelul reflecției despre unitățile categoriale primare ale ei, care sunt „entitățile actuale" (*actual entities*). Creativitatea este un proces dinamic; ea este responsabilă de apariția, în serie nesfârșită, de noutăți existențiale. Aceasta, pe de o parte. Pe de altă parte, creativitatea, operație sau funcție universală, reprezintă factorul unificator al diversității lumii sau principiul care „leagă" diversitatea ei într-o unitate. Dar conceptul de unitate trimite necesarmente la conceptul de ființă și am putea spune chiar că îl presupune. Cât privește „entitatea" actuală, ea este caracterizată în următoarele cuvinte: „*Modul cum* o entitate actuală *devine* constituie *ceea ce este* acea entitate; astfel încât cele două descrieri ale entității actuale nu sunt independente. «Ființa» ei este constituită de «devenirea» ei. Acesta este principiul procesului."[11] Avem aici o operație de identificare sau echivalare a termenilor ființă și devenire, ca și o substituire de sensuri care merge în două direcții (diferite): pe de o parte, ființa este „înlocuită" cu devenirea, „ce"-ul absorbit în „cum", ceea ce este în cum este, iar pe de altă parte - și acest gând ne place nouă să-l reținem cu precăde-

[11] A. N. Whitehead, ***Process and Reality***, New York, Free Press, 1969, p. 28.

re –, devenirea e „înlocuită" cu ființa, e subsumată ei, e înțeleasă ca reprezentând constituția ființială (acel ceea ce este în sine însuși) a entității actuale și în felul acesta e pusă ca o „constantă" sau o „invariabilă" a ei.

O contaminare metafizică regăsim, în sfârșit, chiar și în gândirea postmodernă a unui Derrida, de exemplu, în pofida pretențiilor ei de radicală deconstrucție a formei de reflecție metafizico-filosofice. Desigur, ceea ce Derrida vrea să realizeze este un discurs ideatic de un tip cu totul particular, o scriitură ideatică din care să fie exclus orice centru conceptual dominator, orice concept fundamental unic, ba chiar și identitățile conceptuale *stricto sensu* și care să coincidă în cele din urmă cu un proces de semnificare unde conceptele, pierzându-și determinațiile lor distincte, să trimită unele la altele ca într-un joc de oglinzi și să se transforme în componentele considerate egale ale unei gândiri care nu vrea să impună nimic, e adevărat, dar care nici „nu vrea să spună ceva" sau cel puțin ceva care să fie o simplă „problemă de înțelegere". O scriitură care urmărește să producă jocul formal al diferențelor, al opozițiilor conceptuale, al transformărilor de sisteme și structuri textuale – iată exigența intimă a lui Derrida. Dar a spune că scriitura ar trebui să genereze seria practic nelimitată a diferențelor înseamnă a raporta „conceptul" de diferență (*différence*) la „conceptul" de diferanță (*différance*) ca la un fel de „concept" superior care îl presupune. Fără îndoială, Derrida își ia precauțiile necesare și depune, în consecință, un efort speculativ laborios pentru a demonstra că diferanța nu este un nucleu imobil de potențialități, un „punct originar" fix, din care ar urma să fie emana-

te, într-un lanț nesfârșit, „diferențele", ci cu totul altceva și anume un proces, o devenire, „o mișcare generativă", o mișcare „care consistă în a diferenția" și a produce diferențe. Dar același Derrida nu ezită să o caracterizeze în termeni ca „rădăcina comună" (*la racine commune*) a tuturor diferențelor conceptuale[12] și nu regăsim oare în această sintagmă exprimată ideea mai veche a ființei ca a acelui ceva etern-prezent care face posibile toate ființările și se constituie în principiul de unitate al tuturor ființărilor?

Conceptul de devenire are câteva concepte corelative. Aceste concepte, care ar trebui să fie și ele interpretate și explicitate, sunt următoarele: universul (*id est* cosmosul sau lumea), materia, spațiul și timpul. Se poate constata atât în reflecția metafizică „pură", cât și în reflecția de inspirație „fizicalistă" (dar în aceasta din urmă numai în măsura în care ea nu încearcă să se depășească pe sine înspre metafizică), se poate constata, spun, o tendință evidentă de a face din conceptele amintite concepte de natură empirică. Înțeleg prin conceptele empirice acele concepte care sunt elaborate prin generalizarea și abstractizarea informațiilor pe care ni le furnizează simțurile. Aceste concepte sunt în esența lor retrospective și trimit, ca la un ultim fundament, la experiența originară a corpului. Aceasta nu înseamnă că ele nu au sau nu pot să aibă și un anume caracter anticipativ, recognoscibil în aceea că ele vizează sau pot viza conservarea și reiterarea întocmai a proprietăților sau însușirilor comune și generale definitorii pentru obiectele la care se raportea-

[12] Jacques Derrida, ***Positions***, Paris, Les Éditions de Minuit, 1987, p. 17.

ză. Criteriul adevărului lor nu poate fi, desigur, decât tot experiența corporală, chiar dacă în acest caz ea începe prin a fi pusă doar ca posibilă și devine abia ulterior actuală. Retrospective numai ori simultan retrospective și anticipative, conceptele empirice trimit la experiența corpului, la mărturiile simțurilor - și acesta e lucrul cel mai important în ordinea de idei pe care o urmărim.

Iată, mai întâi, universul, cosmosul, lumea[13]. Cum își reprezintă cosmosul, în primă instanță, un

---

[13] Acești termeni sunt folosiți de noi ca termeni sinonimi, sensul fundamental care îi unește fiind acela de întreg sau de totalitate. Există, desigur, posibilitatea ca între ei să se facă anumite distincții semantice și unii filosofi procedează în consecință. Inspirându-se din sensul pe care vechii filosofi greci îl atribuiau cuvântului *kosmos*, o bună parte din gânditorii epocilor mai noi întrebuințează acest cuvânt în accepțiunea precisă de ansamblu *ordonat* al corpurilor cerești sau de univers *ordonat*. Să nu uităm, însă, că traducerea în limba latină a cuvântului elen *kosmos* se face prin intermediul cuvântului *mundus*. *Mundus* deține, astfel, implicit sensul de ansamblu ordonat. Putem pretinde, de asemenea, că termenul românesc „lume", care reprezintă echivalentul semantic al latinescului *mundus*, a primit prin contaminare „livrescă" același sens implicit.

Dacă dorim să ne referim acum la termenul de univers, atunci va trebui să începem prin a face precizarea că acesta provine din termenul latin *universum*, care, la rândul lui, reprezintă echivalentul cuvântului *to holon* din limba greacă. Sensul primordial al cuvântului *to holon* pare să fi fost cel de „întreg". Aplicat în domeniul „fizicii", acest cuvânt a ajuns să indice ansamblul bine structurat al corpurilor celeste și să devină sinonimul cuvântului *kosmos*. În limba latină termenul *universum* (care, repetăm, este corespondentul cuvântului *to holon*) a fost întrebuințat adeseori ca sinonim pentru termenul *mundus* (care reprezintă, să ne reamintim, traducerea cuvântului *kosmos*). În prelungirea acestei tradiții „semantice", unii filosofi și teoreticieni români (printre care se

Platon, de exemplu? Ca un mare corp „sensibil", vizibil, perceptibil, tangibil[14], ca un mare întreg alcătuit din nenumărate „corpuri": din corpurile cereşti, din astre (cu pământul aflat în centrul lor!), din corpurile vieţuitoarelor „înaripate" şi zburând „prin văzduh", din corpurile celor acvatice şi, în fine, din corpurile „pedestrelor şi terestrelor", în rândul cărora sunt incluse, bineînţeles, şi corpurile umane[15]. În mod sigur, majoritatea corpurilor din care este compus universul e supusă devenirii şi pieirii, dar apare foarte posibil ca şi „minoritatea" rămasă (în speţă aceea a astrelor), precum şi universul ca *întreg* să se supună aceloraşi procese[16]. Reprezentările mentale ce le avem despre fiinţele „vii" pe care le conţine universul sunt, pentru a folosi terminologia platoniciană specifică, expresia unor opinii „certe", bazate pe mărturia simţurilor şi

---

numără şi subsemnatul) au întrebuinţat şi întrebuinţează cuvintele lume şi univers nefăcând între ele nici o discriminare de sens. Ceea ce am spus până acum nu ne împiedică să recunoaştem că există filosofi şi oameni de ştiinţă care fac o diferenţă între ceea ce în limba română poartă numele de lume şi ceea ce, în aceeaşi limbă, poartă numele de univers. Prin univers ei înţeleg să semnifice ansamblul a ceea ce fiinţează în spaţiu şi timp, iar prin lumi ei înţeleg să indice sistemele relativ autonome pe care acesta le însumează. Este de amintit aici că încă Lucreţiu distingea între univers şi lume; pe de o parte, spunea el, ar exista întregul ca atare, iar, pe de altă parte, ar exista, cuprinse în el, „diversele lumi" create în „diverse" moduri. (Pentru informaţii suplimentare se poate consulta, între alte lucrări, A. Lalande, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Paris, Presses Universitaires de France, 1968.)

[14] Platon, ***Timaios***, 31b şi 92c.

[15] ***Ibidem***, 39e ş.u.

[16] ***Ibidem***, 38b-c.

formulate, prin intermediul gândirii discursive, în intimitatea sufletului[17]. Sau, într-o altă terminologie, care ne aparține, acestea sunt concepte empirice, cu o funcție atât retrospectivă, cât și anticipativă, întrucât caracteristicile pe care ele le desemnează ca fiind distincte pentru diverse clase de indivizi trimit, pe de o parte, la comunul și generalul repetate de nenumărate ori în trecutul experienței, iar, pe de altă parte, la comunul și generalul înscrise într-un fel de orizont al așteptării, posibile și ele de a fi reiterabile de nenumărate ori într-un viitor al experienței în permanență pe cale de a fi actualizat. Dar unele din reprezentările în care se finalizează „opiniile" despre astre, precum și „părerile" despre geneza și dispariția universului, acestea ce sunt? Sunt oare ele concepte empirice? Nu putem să le denumim astfel, pentru simplul motiv că ele nici nu sunt extrase dintr-o experiență anterioară și nici nu se raportează la o experiență ulterioară previzibilă ce urmează să se constituie în criteriul veridicității lor; tot ceea ce putem spune este că ele sunt gândite ca și cum ar fi raportabile la o experiență sensibilă, fără însă ca această experiență să se dovedească a fi pentru subiectul uman altceva decât o pură experiență fictivă, decât o pură experiență potențială, absolut de netrecut – din punctul de vedere al lui Platon – în act: acesta e motivul care ne determină să afirmăm despre reprezentările respective că sunt *simulacre* de concepte empirice și nimic mai mult.

Sub aceleași auspicii conceptual-empirice debutează și reflecțiile lui Aristotel despre univers. Uni-

---

[17] *Ibidem*, 37b-c.

versul, susține el, este obiectul prin excelență al investigațiilor de natură empirică. Dar ce anume înțelege să definească prin termenul de univers filosoful elen? Într-o primă accepțiune, universul este redus la „extremitatea" lui și echivalat explicit cu „primul cer", cu sfera stelelor fixe; se subînțelege, însă, că sfera stelelor fixe cuprinde toate celelalte corpuri, fie ele „cerești", sublunare ori terestre propriu-zise. Într-o a doua accepțiune, care vine să o concretizeze pe cea dintâi, termenul ajunge să indice cerul în întregul lui, adică atât sfera stelelor fixe, cât și sferele care poartă cu ele planetele, soarele și luna[18]; se subînțelege, însă, că acest vast ansamblu „ceresc" cuprinde în interiorul lui pământul, corpurile terestre, precum și corpurile care populează regiunea dintre pământ și lună[19]. În sfârșit, într-o a treia accepțiune, care reușește performanța de a o detalia la maximum pe cea de-a doua, universul e făcut să coincidă explicit cu acea mare totalitate, cu acel „întreg" imens care include sfera stelelor fixe, sferele planetelor, soarelui și lunii, corpurile ce ocupă regiunea dintre lună și pământ, pământul (ce se găsește în centrul acestui ansamblu!), precum și ființele individuale care ființează pe pământ[20]. Sau, într-o exprimare mai sintetică - exprimare care respectă dacă nu litera gândirii aristotelice, atunci cel puțin spiritul ei -, universul conține două regiuni principale: cerul propriu-zis și domeniul sublunar. Tot ceea ce s-a afir-

---

[18] Din unele considerații rezultă, însă, că Aristotel introduce în clasa planetelor chiar și luna (cf. *Metafizica*, 1074a).

[19] Pentru sensurile amintite ale cuvântului, a se vedea, în special, *Despre cer*, I, 278.

[20] Vezi, în special, *Fizica*, 212b.

mat până acum despre cele două regiuni ale lumii, precum şi tot ceea ce s-ar mai putea afirma despre ele (de exemplu, că stelele fixe, soarele, luna şi planetele sau, mai exact, sferele care le poartă execută o mişcare de translație circulară, că pământul este în stare de repaus sau că ființele terestre, ca şi corpurile situate între pământ şi lună se nasc şi pier) n-ar fi altceva decât rodul unor îndelungate perioade de observații empirice, pe care nimeni şi nimic n-ar avea cum să le conteste în viitor ...[21]

Ce e de observat, finalmente, în legătură cu concepția lui Aristotel despre univers? E de observat că aceasta se sustrage, într-o bună măsură, poziției de principiu a metafizicii, aşa cum a fost formulată ea, cu o rigoare logică superioară, de Platon. Într-adevăr, pentru Aristotel, spre deosebire de Platon, numai unele din componentele universului sunt guvernate totalmente de principiul devenirii: este vorba de corpurile terestre, precum şi de corpurile situate între pământ şi lună. Cât priveşte sferele cereşti şi corpurile care sunt încastrate în ele, toate acestea sunt increate, eterne şi incoruptibile, iar în ceea ce priveşte pământul, acesta pare a fi un corp „paradoxal", căci, pe de o parte, în calitatea lui de centru al universului, el este o configurație materială veşnică, iar pe de altă parte, în calitatea lui de corp (sferic) al cărui element primordial pământ intră în contact cu alte elemente primordiale (apa, aerul, focul), el este supus devenirii. Se cuvine de făcut încă o remarcă: afirmațiile despre caracterul etern al existenței corpurilor cereşti, ca şi despre veşnicia pă-

[21] Cf. *Metafizica, Fizica, Despre cer, Despre generare şi distrugere, Meteorologicele.*

mântului - centru al universului nu au şi nu pot avea nici o bază empirică, ele derivând, în mod evident, dintr-o perspectivă pur metafizică asupra lucrurilor.

Experienţa şi mărturia simţurilor joacă un rol foarte important şi în interpretarea pe care o dă conceptului de lume (de univers) filosofia creştină. În viziunea ei, lumea reprezintă când totalitatea celor create (cerul, astrele, pământul, precum şi cele care „sunt în ele"[22]), când toate acele creaturi umane care, păcătuind nelegiuit cu trupul, nu mai sunt în stare să-şi înalţe sufletul până sus, pentru a „locui" cu el în cerurile pe care le veghează *Domnul*[23]. Ambele accepţiuni ale termenului induc ideea că lumea este un tot configurat, dacă nu în întregime, atunci cel puţin parţial, din elemente vizibile, tangibile, materiale, idee imposibil de elaborat dacă nu se pleacă de la premisa că gândirea trebuie să ia în considerare informaţiile furnizate de organele senzoriale, să le transforme - într-o anumită măsură - în criterii ale adevărului şi să se exercite, în consecinţă, şi asupra lor.

Sub semnul aceleiaşi pozitivări, chiar dacă nemărturisite, a simţurilor stă şi următoarea definiţie a lui Baumgarten, caracteristică pentru întreaga metafizică „tradiţională" dintr-o epocă mai apropiată de noi sau chiar contemporană cu noi: „Lumea (universul, *πᾶν*) este înlănţuirea (multitudinea, totalitatea) realităţilor finite care nu este o parte din altceva" [*Mundus (universum, πᾶν) est series (multido, totum)*

---

[22] Sfântul Augustin, ***Tractatus in Johannis Evangelium***, în *Opera* (Migne), 1842, cap. I, nota 11, tom. III, col. 1393.

[23] ***Ibidem***; v. şi Thoma de Aquino, ***Summa Theologiae***, II², Qu. CLXXXVIII, Art 2, Ad 3.

actualium finitorum, quae non est pars alterius][24]. Într-adevăr, ce altceva ar putea însemna afirmația că lumea este o multitudine de „realități finite" decât „a recunoaște cu ochii", ca să ne exprimăm astfel, că ea constituie o înlănțuire sau o succesiune de ființe care se nasc și pier?

În ceea ce-i privește pe fizicieni, astrofizicieni și cosmologi, aceștia concep universul, după cum știm, ca un tot alcătuit atât din obiecte, configurații și elemente reperabile direct de către simțurile noastre, cât și din structuri și procese detectabile doar indirect, în urma unor laborioase observații și experimente.

O serie întreagă de observații și experimente extrem de sofisticate efectuate în zilele noastre a reușit să impună în prim plan modelul *Big Bang*-ului. Aceasta revine la a spune că, deocamdată cel puțin, câștig de cauză l-au avut oamenii de știință care susțin că universul are o geneză, un început și că el se află în continuă evoluție (știm, însă, că teoriile științifice, mai ales cele cosmologice, au tendința de a se înlocui destul de rapid unele cu altele, așa că putem să ne așteptăm în viitor la tot felul de surprize...). O primă dovadă în sprijinul modelului amintit a fost constatarea că galaxiile se îndepărtează de noi și una de alta cu viteze proporționale cu distanța dintre ele, făcând să se mărească, așadar, distanța dintre noi și ele și dintre ele însele o dată cu creșterea vitezei. Dar aceasta nu înseamnă altceva decât că universul se află în continuă „evoluție", în continuă expansiune... Nu trebuie să credem, totuși, că această constatare a fost făcută în

[24] A. G. Baumgarten, *Metaphysica*, ed. a II-a, 1743, §354, p. 87.

urma observației directe a fenomenului însuși de îndepărtare a galaxiilor. De fapt, așa cum precizează un fizician și astrofizician cunoscut ca Steven Weinberg, „noi nu vedem galaxiile depărtându-se; tot ceea ce-i sigur este că liniile spectrelor ce provin de la galaxii sunt deplasate înspre roșu, adică spre lungimi de undă tot mai mari"[25]; or, lungimile de undă tot mai mari presupun prezența unor surse de emisie tot mai îndepărtate... Afirmația că galaxiile se îndepărtează una de alta și că universul se află în expansiune este, așadar, rodul unei observații „indirecte". A doua dovadă a valabilității modelului amintit în general și a existenței universului timpuriu în particular a fost - să ne reamintim și acest lucru - detectarea (întâmplătoare!) a radiației „fosile" abătute spre roșu, a fondului cosmic de radiație din domeniul microundelor sau, cum se mai numește, a radiației de microunde de 3°K. A treia este proporția dintre heliu și hidrogen pe care o constatăm astăzi în univers și care este aceea rămasă din vremea nucleosintezei (25% heliu față de aproximativ 75% hidrogen). A patra - și cea mai importantă - ar putea fi, în sfârșit, detectarea fondului cosmic de neutrini[26].

Materia poate să fie și a fost interpretată și ea din aceeași perspectivă conceptual-empirică. O astfel de accepțiune a termenului întâlnim chiar la gânditorul care în vechime l-a supus celei mai aprofundate analize, adică la Aristotel (această accepțiune nu este singura, dar ea ocupă, oricum, un loc de prim plan).

---

[25] Steven Weinberg, *Primele trei minute ale universului*. București, Editura Politică, 1984, p. 45

[26] *Ibidem*, p. 132.

Fiecare compus are - susține Aristotel - un substrat material, corporal, sensibil. Acest substrat (opus formei) este alcătuit, la rândul lui, din două tipuri de materie: din materia ultimă (în ordinea de succesiune a generării) [*eschate hyle*][27] și din materia primă (în aceeași ordine de succesiune) [*prote hyle*]. Ambele tipuri de materie sunt supuse devenirii și procesului de dispariție, dar în timp ce în cazul materiei ultime, lucrul acesta apare cu toată evidența, în cazul materiei prime, care se desemnează a fi infrastructura ascunsă a celuilalt tip de materie, el este constatabil doar indirect. Prin termenul de materie ultimă, Aristotel înțelege să denumească, de regulă, substratul material anterior sau „figura" (materială) anterioară din care se naște orice fiind individual[28]. O dată generat, noul fiind individual nu se va închide nici el într-o imobilitate eternă, ci se va constitui, la rândul său, în materia ultimă pentru un alt fiind individual care urmează să fie generat ș.a.m.d., la infinit. Dar procesul generării este însoțit în permanență de contrapartea sa, care este procesul distrugerii. Fiecare entitate (materială) care a dat naștere unei alte entități (materiale) va sfârși prin a se „autoanihila", mărind astfel la nesfârșit lanțul acelora care nu numai că sunt sortite pieirii, dar pier efectiv... Atât generarea, cât și distrugerea sunt acte, manifestări, evenimente pe care le putem constata realmente, adică prin intermediul simțurilor.

---

[27] Pentru această expresie, unii comentatori și traducători au forjat sintagma explicativă materia proximă (materia cea mai apropiată).

[28] Aristotel, *Metafizica*, 1044a; *Fizica*. 192a.

Materia ultimă are, însă, ca fundament al ei, materia primă. Ca fundament al materiei ultime, materia primă reprezintă fie unul dintre cele patru elemente primordiale sublunare (focul, aerul, apa, pământul), fie o combinație între ele. De exemplu, fundamentul materiei ultime „carne" (inclusiv „carnea" omului, inclusiv trupul său) este constituit din elementele pământ și foc[29]. Dacă generarea și dispariția materiei ultime ca atare sunt procese pe care simțurile noastre le consemnează în mod direct, nu același lucru se poate spune despre fenomenele prin care materia primă dă naștere materiei ultime sau îi pregătește dispariția. Că elementele primordiale amintite[30] sunt totuși elemente devenibile, se poate constata – dacă nu chiar direct, atunci cel puțin cvasidirect, ca să ne exprimăm astfel –, raportându-ne, de pildă, la „meteori", căci ce altceva sunt aceștia[31] decât probe irefutabile că elementele respective se află într-o relație mutuală, amestecându-se și transformându-se unele în

[29] Aristotel, *Metafizica*, 1041b și 1071a.

[30] Aristotel vorbește, însă, și de existența unui al cincilea element, eterul, din care ar fi alcătuite corpurile cerești propriu-zise; acest element ar fi „incoruptibil", nedevenibil, netransformabil, purtând astfel cu sine amprenta divinului. Este evident că o astfel de afirmație nu constituie altceva decât o presupoziție metafizică.

[31] De reținut că Aristotel introduce în clasa meteorilor nu numai fenomenele atmosferice propriu-zise (ploaia, vântul, ceața, zăpada, fulgerele, tunetele etc.) – așa cum procedează oamenii de știință contemporani –, ci și o serie de fenomene astronomice (ca, de exemplu, cometele sau Calea lactee) sau de fenomene geologice (ca, de exemplu, seismele).

altele datorită calităților lor intrinseci?[32] În rezumat, în accepțiunea sa fizicală, materia constituie pentru Aristotel un substrat corporal care se caracterizează printr-un proces de generare și dispariție, precum și prin faptul că este mai mult sau mai puțin accesibil simțurilor noastre.

Ne putem întreba, totuși, dacă Aristotel nu are precursori în elaborarea conceptului fizical de materie. Desigur, analogii se pot face; se poate compara concepția lui despre cele patru elemente primordiale (focul, pământul, apa, aerul) cu gândurile lui Platon despre cele patru elemente primordiale (focul, pământul, apa, aerul) sau cu reflecțiile, încă și mai vechi, ale lui Leucip și Democrit despre atomi. Sensul - fizical - atribuit de Aristotel termenului de materie nu poate fi, însă, echivalat cu sensurile conferite de ceilalți gânditori termenilor de element și atom; el se distinge prin originalitatea lui de esență. Iată-l, de exemplu, pe Platon. Platon asociază și el elementele primordiale cu fenomenul devenirii, cu „jocul" apariției și dispariției. Rând pe rând, aceste elemente s-ar autoanihila, dând naștere câte unui element corespunzător procesului

---

[32] Vezi ***Meteorologicele***; pentru „devenirea" elementelor, cf., de asemenea, ***Despre generare și distrugere***, II, 2, 3, 4.

S-ar putea pune, însă, acum întrebarea dacă fenomenele meteorologice amintite nu reiterează cumva, în raportul lor cu elementele primare, raportul existent între materia ultimă și materia primă. Răspunsul e negativ și e negativ, pentru că aceste fenomene sunt, în concepția lui Aristotel, manifestări imediate, nemijlocite, ale corpurilor primare, precum și ale relațiilor dintre ele, iar nu configurații care ar face să apară, în urma combinațiilor realizate la nivelul lor de profunzime, o materie cu un „aspect" absolut nou și cu proprietăți absolut inedite.

individual de autodistrugere şi ar intra astfel, până la urmă, într-o mişcare circulară de apariţie şi dispariţie de neoprit[33]. Deşi devin sau, mai exact, deşi devin şi pier într-un lanţ procesual nesfârşit, aceste elemente nu sunt entităţi corporale, nu sunt substraturi corporale, nu sunt realităţi subzistenţiale, fie ele oricât de vremelnice. Nu putem spune despre ele că sunt „acesta" sau „acela"; tot ceea ce se poate afirma este că ele sunt de „un anume fel". Cu alte cuvinte, elementele primordiale nu ar fi „subiecte", nu ar fi „substanţe" (corporale), ci numai „calităţi"[34]. La Aristotel, însă, materia (fizicală) nu e niciodată un simplu efect al devenirii, al devenirii care implică deopotrivă distrugerea; ea este un substrat, un substrat corporal care se naşte şi piere. Ideea generării şi a dispariţiei apare şi în gândirea lui Leucip şi Democrit. Dar ea este asociată şi am putea spune chiar subordonată (dacă ar fi să dăm crezare interpretării date, de exemplu, de Aristotel în operele sale) conceptului de atom. Atomii sunt elementele primordiale şi unităţile indivizibile - imperceptibile simţurilor - din care sunt compuse corpurile mai mari, adică lucrurile perceptibile simţurilor. Infiniţi la număr, atomii s-ar caracteriza prin micimea maselor (ei ar fi, de fapt, nişte corpusculi) şi, de asemenea, prin configuraţia, ordinea şi poziţia lor diferită. Reunindu-se, atomii ar genera corpurile mai mari, iar separându-se, ei ar provoca distrugerea sau pieirea acestor corpuri. Prin urmare, deşi vorbesc de generare şi dispariţie, Leucip şi Democrit le subordonează unor elemente corporale netransforma-

[33] Platon, *Timaios*, 49c-50a.
[34] *Ibidem*, 50a.

bile în sine, statuând în acest mod întâietatea unor constante ființiale ori principii redevabile unei concepții sau „preconcepții" de ordin metafizic. S-ar putea afirma chiar că ei practică un fel de materialism metafizic „avant la lettre". Conceptul de atom al celor doi gânditori se reduce la o schemă mentală pur imaginativă care se raportează la un obiect presupus a fi un „suprasensibil" pur; el este, așadar, un concept metafizic prin excelență. La Aristotel, însă, conceptul de materie (în accepțiunea de mai sus) este unul de „natură" empirică. El este indus dintr-o experiență sensibilă, „fizicală" și ne trimite la ideea existenței unei serii practic deschise la nesfârșit de individualuri corporale sau, mai exact, de individualuri *corporalo*-„spirituale" care dăinuiesc, fiecare în parte, doar o perioadă anumită de timp, fiind supuse, toate, procesului de geneză și de dispariție.

Care a fost destinul conceptului aristotelian de materie, vreau să spun al accepțiunii fizicale pe care a dat-o el materiei? Acest sens al termenului de materie reapare, oricât de paradoxală ar putea fi circumstanța respectivă, în filosofia creștină. Materia „corporală" la care se referă gânditorii creștini este o materie „coruptibilă", o materie care cunoaște atât evenimentul nașterii, cât și pe cel al dispariției. Desigur, explicația pe care ei o dau procesului intern al acestor evenimente, cel puțin atunci când e vorba de indivizii umani, este de natură spiritualistă, de natură etic-spiritualistă și ea are în vedere păcatul originar pe care l-au comis primii oameni, Adam și Eva, păcat prin care se instituie, de fapt, preeminența trupului, a înclinațiilor, cerințelor și dorințelor sale. Dar conceptul de materie corpo-

rală ca atare este extras - recunosc ei - dintr-o experiență de natură „sensibilă" și el se desemnează astfel drept un concept empiric.

Acest sens specific atribuit materiei reapare și în gândirea fizicienilor moderni și contemporani, desigur cu readaptările impuse de noile descoperiri științifice și de specificul conceptualizărilor științifice mai recente. Toate obiectele fizice, toate obiectele fizice individuale - spun ei - au un început și un sfârșit, o secvență „evolutivă", o „istorie". Vorbind de obiectele fizice, obiecte devenibile, ei includ în rândul acestora atât obiectele microfizicale, cât și obiectele macrofizicale. Asertiunea lor despre existența obiectelor microfizicale, precum și caracterizarea acestora ca entități corpusculare[35] nu sunt lipsite de legătură cu teoria atomistă ceva mai îndepărtată sau ceva mai apropiată de noi. Ideea după care obiectele microfizicale sunt corpuri *materiale* infime, sunt corpusculi are un antecedent în concepția care prezumează că atomii sunt niște corpusculi. Dar poziția pe care se situează fizicienii de astăzi nu s-a putut configura fără a se renunța, totodată, la principalele aspecte de ordin metafizic ale teoriei atomiste[36]. Fără îndoială, și oamenii de

---

[35] De fapt, în conformitate cu teoria cuantică actuală, particulele elementare au o dublă natură, o natură duală, o natură corpuscular-ondulatorie: în unele experimente ele se comportă ca și cum ar fi particule materiale, ca și cum ar avea o masă, iar în altele ca și cum ar fi unde.

[36] În legătură cu teoria atomistă mai nouă se cuvine să facem unele precizări: 1) o parte din partizanii ei adaugă implicitului metafizic al concepției mai vechi o sumă de idei explicite care își au originea tot într-o perspectivă metafizico-spiritualistă asupra existenței: de exemplu, Bruno vorbește, într-un limbaj de evidentă

știință contemporani vorbesc de ultimele constituente ale materiei, însă aceste particule, mai mici decât atomii (ele sunt particule subatomice și nucleare[37]), nu mai sunt definite ca entități netransformabile, ci caracterizate pur și simplu ca entități transformabile. În sensul tare al cuvântului, aceasta înseamnă că, ciocnindu-se între ele și autoanihilându-se, particulele elementare (ale materiei) dau naștere altor particule elementare (ale materiei), care, ciocnindu-se și ele la rândul lor, vor da naștere altor particule de același gen

---

inspirație platoniciană și neoplatoniciană, de sufletul lumii (v., în special, ***De minimo*** și ***De immenso***), iar Gassendi, punând „fizica" în subordinea teologiei, nu ezită să afirme că „înclinația" spre mișcare îi este „dată" atomului de către Dumnezeu, 2) o dată cu Dalton apare tendința, recognoscibilă uneori și astăzi, de a include în domeniul de investigație al teoriei atomice sau atomiste în special știința chimiei; 3) unele din dogmele fundamentale ale acestei teorii - indivizibilitatea și nontransformabilitatea atomilor - sunt contestate de o parte cel puțin din reprezentanții așa-numitei filosofii corpusculare: de pildă, Bacon susține că ultimele „părticele" ale materiei sunt transformabile (*Novum Organum*, II, 6, 7, 8, 39), iar Descartes afirmă că materia, că *substanța extinsă*, că *res extensa* este prin însăși natura ei (în care se exprimă puterea creatoare a lui Dumnezeu) divizibilă la infinit (***Principiile filosofiei***, II, 20).

[37] Astăzi se estimează că particulele cele mai mici de materie sunt quarcii. Unii fizicieni înclină chiar să reducă tabloul particulelor elementare la diferitele tipuri de quarci. Nu există, însă, numai particule de materie propriu-zisă. Majoritatea oamenilor de știință este de acord că, în compoziția universului, intră, alături de aceste particule, și particulele purtătoare de forță schimbate între particulele materiale. (Pentru informații tehnice detaliate se pot consulta următoarele trei cărți: ***A Brief History of Time*** de Stephen W. Hawking, ***The Origin of The Univers*** de John D. Barrow și ***The Last Three Minutes*** de Paul Davies.)

ş.a.m.d., într-un lanţ procesual a cărui durată ar putea coincide, practic, cu durata universului.

Ce fel de concepte sunt conceptele prin care fizicienii moderni şi contemporani descriu proprietăţile obiectelor fizicale? Cea mai mare parte din ele sunt concepte empirice. Dar - trebuie să subliniem acest lucru - ele sunt reprezentări mentale elaborate în urma unor observaţii, experimente şi calcule extrem de sofisticate. Ceea ce e descris, de fapt, în unele cazuri, ca, de exemplu, în cel al entităţilor microfizicale, nu e obiectul dat în prezenţa lui corporal-individuală, ci o posibilă „configuraţie" a sa, reconstituită cu ajutorul „urmelor" pe care acesta le lasă în experimentul efectuat de omul de ştiinţă. Obiectul la care se raportează fizica cuantică în elaborările sale teoretice nu este, aşadar, o entitate actualizată în pura sa identitate de sine, ci numai o „proiecţie" sau o fenomenalizare indirectă a ei.

O ultimă observaţie: în acord cu principiile teoriei relativităţii restrânse, astăzi se susţine ideea legăturii indisolubile dintre materie şi energie; materia şi energia - se afirmă - îşi sunt una alteia premisă şi fundament sau, în termeni mai puţin abstracţi, îşi sunt una alteia o sursă de generare şi de asigurare a continuităţii şi a permanenţei lor. Gânditori din epoci mai îndepărtate s-au străduit să găsească argumente în favoarea existenţei unei materii de tip special, a materiei incorporale. Nu s-ar putea face o comparaţie între materia incorporală şi energie şi nu s-ar putea spune că primul concept (cel de materie incorporală) este o anticipare - într-o anumită măsură - a celui de-al doilea concept (cel de energie)? Desigur, ne este permis să o

facem, iar concluzia specifică la care vom ajunge nu ar putea fi alta decât aceea că materia incorporală este la fel de... incorporală ca energia. Analogia dintre gândirea celor vechi și gândirea fizicienilor din zilele noastre trebuie să se oprească, însă, aici. Într-adevăr, energia de care vorbește fizica actuală nu reprezintă o simplă materie incorporală care s-ar opune, printr-o relație de excludere, materiei corporale, ci un termen opozitoriu de natură complementară. În concepția ei, energia este o sursă de generare a materiei (a masei) și invers. Energia și materia sunt, pentru ea, termeni complementari interșanjabili.

Aceeași tendință, atât de specifică metafizicii pe una din laturile ei principale de interpretare, tendința de a acorda statutul de concept empiric conceptelor subsumabile conceptului de devenire, o putem constata și în modalitatea în care înțelege ea să analizeze și să expliciteze termenul de spațiu. Această tendință își are originea în opera lui Aristotel. Desigur, Aristotel întrebuințează termenul de *loc* (*topos*), dar din cercetarea sensului ce-i este atribuit, rezultă că filosoful se referă la ceva care prin determinațiile sale se apropie de conținutul oarecum mai general - având, însă, și el legături cu concretul - pe care termenul de spațiu, de origine latină, îl vizează.

Locul, spune Aristotel, este de neconceput fără raportarea sa la un corp sensibil, precum și la mișcarea (*kinesis*) acestuia din urmă[38]. Dar și conversa propoziției respective este adevărată: corpul sensibil, precum și mișcarea pe care acesta o efectuează sunt de

[38] Aristotel, *Fizica*, 210a ș.u.

neconceput fără raportarea lor la un loc anume[39]. Mişcarea pe care o are în vedere Aristotel în textele mai sus citate (la care se mai pot adăuga şi altele[40]), mişcarea aceasta - spun - este făcută să coincidă cu deplasarea, transportul, locomoţia (*phora*). Există, totuşi, două feluri de locomoţie: locomoţia rectilinîe şi locomoţia circulară. Mişcarea (locomoţia) rectilinie caracterizează mişcarea pe care o efectuează corpurile „devenibile", corpurile generabile şi destructibile (deci atât cele patru elemente primordiale sublunare, cât şi lucrurile care au la baza lor aceste elemente). Mişcarea (locomoţia) circulară caracterizează, în schimb, corpurile „incoruptibile", corpurile increate şi eterne, aşadar corpurile cereşti propriu-zise (care sunt formate în exclusivitate dintr-un al cincilea element primordial - eterul). Mişcarea în linie dreaptă are un început şi un sfârşit: ea este temporală (finită) şi deci imperfectă. Mişcarea circulară (care este, de fapt, mişcarea sferelor în care sunt încastrate corpurile cereşti) nu are nici început şi nici sfârşit sau, mai exact, o dată generată de primul mişcător nemişcat, ea „devine" continuă şi „infinită", nemairelevându-ne un început şi un sfârşit precis determinate; dar o mişcare eternă este, bineînţeles, o expresie a perfecţiunii, a desăvârşirii[41]. Afirmaţia potrivit căreia corpurile sublunare (fie ele simple sau complexe) se deplasează în linie dreaptă sau chiar aceea că pământul, în calitatea lui de centru al universului, este imobil pot fi înţelese - şi aceasta dincolo de presupusa lor corectitudine sau incorectitudine - ca

---

[39] Aristotel, *Metafizica*, 1067a; *Fizica*, 210a.

[40] Vezi, de exemplu, *Fizica*, 211a.

[41] *Ibidem*, 265a-266a.

având o sursă de natură empirică, însă susținerea că în întregul lor corpurile cereşti propriu-zise execută o mişcare circulară veşnică nu poate fi altfel înțeleasă decât ca având-şi originea într-un act specific de prezumare metafizică[42].

Cum ar putea fi definit, însă, locul ca atare? Locul - spune Aristotel - este întinderea delimitată de „marginile" corpului conținător (corp ce nu își schimbă poziția) şi care cuprinde corpul conținut (corp ce se poate deplasa)[43]. Am putea compara locul cu mediul unui vas oarecare, mediu care înglobează atât extremitățile sau marginile vasului, cât şi interiorul lui propriu-zis[44]. Am mai putea, de asemenea, afirma că „locul este limita imobilă imediată a lucrului care conține"[45], cu condiția, însă, de a concepe această limită nu numai ca o simplă exterioritate nemodificabilă a corpului conținător, ci şi ca pe acea proprietate inerentă lui care face posibilă existența interiorului său ca un „gol" ce permite deplasarea tuturor corpurilor mutabile.

După Aristotel, locul are prin el însuşi (sau „în sine") mai multe „dimensiuni". Aristotel are în vedere, în primul rând, lungimea, lățimea şi adâncimea, care sunt, totodată, dimensiuni ale corpurilor, iar, în al doilea rând, „susul şi josul", echivalate, acestea din

---

[42] În aceeaşi clasă a enunțurilor metafizice ar mai trebui încadrate enunțurile după care locomoția circulară ar fi primul fel de locomoție existent, în timp ce deplasarea în linie dreaptă ar deriva din ea.

[43] Aristotel, *Fizica*, 212a.

[44] *Ibidem.*

[45] *Ibidem.*

urmă, cu direcțiile naturale înspre care tind să se deplaseze, pe de o parte, lucrurile uşoare - ca focul, de exemplu -, iar, pe de altă parte, „lucrurile care au greutate şi sunt terestre"[46].

Să recapitulăm: deşi prin unele determinații ale sale (cum ar fi aceea a întinderii), conceptul aristotelian de loc se apropie de generalitatea implicată în conținutul termenului latin de spațiu, precum şi de sensurile mai abstracte forjate, pe baza acestui din urmă cuvânt, de alți filosofi, el rămâne, totuşi, un concept mai concret decât conceptul de spațiu. Prin loc Aristotel înțelege să desemneze conținătorul interior de corpuri deplasabile al unui corp mai mare care nu îşi modifică poziția. Conceptul amintit este un concept empiric. Încercând, însă, să specifice locul din punct de vedere cosmologic şi echivalându-l, finalmente, cu „locul" întregului cer, „loc" care, neschimbându-şi poziția, ar efectua, totuşi, o mişcare circulară veşnică[47], Aristotel contaminează conceptul cu sensuri metafizice şi îl transferă în domeniul gândirii necontrolabile pe plan strict experimental.

Principala contribuție teoretică a lui Aristotel în istoria conceptului de... spațiu (sau de... spațiu-loc) se concentrează, până la urmă, în atribuirea unui sens „empiric" termenului amintit. Acest sens este regăsibil mai întâi în gândirea scolastică, în speță în conceptul de spațiu real, spațiu prin care se înțelege extensiunea integrală a totalității corpurilor efectiv existente. Urme ale concepției aristoteliene pot fi regăsite apoi în fizica Renaşterii - şi aceasta dincolo de spiritualismul ei de

[46] *Ibidem*, 208b-209a.
[47] *Ibidem*, 212a-212b

sorginte platoniciană, neoplatoniciană și metafizico-teologală[48]. Pentru Telesio, de exemplu, spațiul este o suprafață aptă de a primi *corpurile*[49], iar pentru Giordano Bruno el este un conținător care, în universalitatea lui, include, între altele, aer, apă și substanțe solide[50].

Reelaborarea modernă a conceptului de spațiu dintr-o perspectivă empirică coerentă o întâlnim în opera lui Locke. Spațiul, spune gânditorul englez, este o „idee" (adică o „impresie" mentală) la formarea căreia concură atât văzul, cât și simțul tactil și el desemnează „distanța" dintre două sau mai multe corpuri[51]. De remarcat că spre deosebire de Aristotel, ba chiar și față de Descartes[52], Locke face o disociere limpede între „ideea" de spațiu și „ideea" de loc: locul n-ar putea fi definit pur și simplu ca distanța dintre două sau mai

---

[48] Aspectul metafizico-teologal al fizicii renașterii este mai puțin cunoscut și de aceea ar trebui să spunem aici despre el câteva cuvinte suplimentare. Ideea că universul și implicit că spațiul în care acesta se extinde sunt infinite (una din ideile centrale ale fizicii renașterii) își are originea în concepția lui Ockham, adversar, după cum se știe, al scolasticii de inspirație aristoteliană. Dar nu numai ideea ca atare, ci și argumentul invocat în sprijinul ei provine din aceeași sursă: dacă puterea lui Dumnezeu este infinită, cum ar putea să fie limitat universul în care el se manifestă? - se întreabă Nicolaus Cusanus sau Giordano Bruno, exact în maniera în care proceda înaintea lor Ockham (pentru acesta din urmă, vezi *Commentarium super IV libros Sententiarum*, I, d. 44, q. I E).

[49] Bernardino Telesio, *De rerum natura*, I.I, c.25, Roma, ed. Spampanato, 1910.

[50] Giordano Bruno, *Cena de le ceneri*, III, 79 și *De immenso*, I, 2, 10.

[51] John Locke, *Eseu asupra intelectului omenesc*, Cartea II, cap. XIII, § 2.

[52] Pentru Descartes, vezi *Principiile filosofiei*, II, 15.

multe lucruri (cum e cazul cu spațiul), el trebuind să fie conceput drept „raportul de distanță" dintre un corp oarecare și „două sau mai multe puncte socotite că păstrează aceeași distanță unul față de celălalt și deci considerate a fi în repaus"[53].

O bună parte din gândirea modernă și contemporană forjează conceptul de spațiu dintr-o perspectivă empirică. La un prim nivel al reflecției, ea înțelege să semnifice prin acest termen fie distanța dintre două sau mai multe corpuri (procedând, deci, în maniera lui Locke), fie întinderea (extensiunea) materiei ori a „mediului" pe care îl ocupă corpurile. Dar ea nu se rezumă, totuși, la aceste idei. Analizând afirmațiile ei implicite sau explicite, observăm că gândirea perioadelor de care vorbim tinde să specifice și să complexifice acest concept, identificând în cele din urmă spațiul cu un mediu continuu tridimensional care conține ansamblul lucrurilor existente.

În pofida aparențelor, această concepție poate fi regăsită - chiar dacă numai la un nivel implicit, chiar dacă numai într-o manieră ascunsă, „camuflată" - și în una din teoriile standard ale fizicii contemporane și anume în teoria relativității. Fără îndoială, conceptul fundamental al teoriei relativității (restrânse) este conceptul de eveniment, definit ca un continuum cvadridimensional. Adevărata semnificație fizică - afirmă Einstein - nu îl are nici „punctul din spațiu în care se produce un eveniment și nici momentul în care se produce, ci numai evenimentul însuși"[54]. Nici spa-

[53] John Locke, *Op. cit.*, Cartea II, cap. XIII, § 7.

[54] Albert Einstein, *Teoria relativității*, București, Editura Tehnică, 1957, p. 41.

țiul și nici timpul nu au un caracter absolut (cum credea, de exemplu, Newton), acesta avându-l numai relația spațio-temporală[55]. Sau, într-o reformulare care păstrează întru totul spiritul considerațiilor de mai sus: „nu există nici o despicare cu sens obiectiv (citește *absolut*, n.n.) a continuum-ului cvadridimensional într-un continuum tridimensional spațial și unul dimensional temporal"[56]. Și, totuși, iată ce putem noi citi, puțin mai departe, în aceeași carte: „Nedespicabilitatea continuum-ului cvadridimensional al evenimentelor nu implică nicidecum echivalența coordonatelor spațiale cu coordonata timp. Dimpotrivă, trebuie să avem în vedere că coordonata timp este definită fizic cu totul altfel decât coordonatele spațiale."[57] Oare prin această disociere între spațiu și timp, între coordonatele spațiale și coordonata temporală, nu se reafirmă mai vechea distincție dintre ele și nu se acceptă tacit concepția - mai veche și ea - conform căreia pentru a putea deosebi spațiul de timp trebuie să ni-l imaginăm pe cel dintâi ca având natura unui continuum tridimensional?

---

[55] În cazul teoriei relativității generalizate, este contestat, însă, și atributul de absoluitate al relației spațio-temporale, această relație fiind determinată, prin intermediul câmpurilor gravitaționale, de către materie: „Comportarea geometrică a corpurilor și mersul ceasornicelor depind mai degrabă de câmpurile gravitaționale care, la rândul lor, sunt generate de însăși substanța materială" (*Ce este Teoria relativității?*, în Albert Einstein, *Cum văd eu lumea*, trad. de M. Flonta, I. Pârvu, D. Stoianovici, București, Editura Humanitas, 1992, p. 95).

[56] Albert Einstein, ***Teoria relativității***, ed. cit., p. 41.

[57] ***Ibidem***, p. 42.

Tot ceea ce spune teoria relativității, deci și ceea ce spune ea despre spațiu, pare să se reclame, așa cum rezultă din unele texte, de la o perspectivă științifică de natură empirică. Teoria relativității ar aparține clasei „teoriilor de principii" (*Prinzip-Theorien*); spre deosebire de „teoriile constructive", care pornesc în elaborările lor de la elemente conceptuale ipotetice, cele dintâi s-ar baza pe proprietățile generale ale fenomenelor naturii, proprietăți descoperite pe cale empirică, adică pe așa-numitele „principii" din care decurg apoi „criteriile formulate matematic, ce trebuie satisfăcute de fenomenele individuale, respectiv de imaginile lor teoretice"[58]. Totuși - iar aceasta este o dovadă în plus cât este de greu uneori de a trasa granițe precise între două discipline cum sunt metafizica și fizica -, în ***Note autobiografice***, Einstein revine asupra poziției sale inițiale, afirmând că teoriile științifice complexe, care implică formularea unor ecuații complicate, cum ar fi, de exemplu, teoria relativității, cel puțin în ipostaza ei generalizată, nu pot fi în nici un caz deduse dintr-o serie de fapte și procese empirice; punctul de pornire l-ar putea constitui doar descoperirea unor „condiții matematice simple" în măsură să determine „ecuațiile în mod complet sau aproape complet"[59]. Așadar, rampa de lansare a teoriilor științifice complexe ar trebui să o reprezinte presupozițiile matematice, adică elementele conceptuale constructiv-ipotetice, factorii de natură conceptual-metafizică. Aceasta nu înseamnă, desigur, că o teorie complexă

---

[58] Albert Einstein, ***Ce este teoria relativității?***, în ***Cum văd eu lumea***, ed. cit., p. 92.

[59] Albert Einstein, ***Cum văd eu lumea***, ed. cit., p. 192.

nu trebuie să fie testată de experiență[60]. Dar „faptele" care o verifică, „fizica" ei sunt condiționate de conceptele sale primare, de „metafizica" ei...

O perspectivă de natură empirică pare să fie - cel puțin într-o anumită măsură - și la originea interpretării date timpului de către gândirea metafizică. Ea poate fi descoperită până la un anumit punct chiar în opera lui Platon. Căci ce altceva este timpul periodic pe care el îl concepe - timpul reversibilității zilelor și a nopților, a lunilor și a anilor - dacă nu reflexul „ideatic" al unei experiențe „pure" și numele conferit acestei mărturii originare a simțurilor?[61]. Am spus, însă, „până la un anumit punct": da, pentru că același Platon susține, pe de altă parte, că timpul ar fi o copie sau o imagine mobilă a eternității[62]. Prin această asertiune, concepția lui despre timp primește o amprentă metafizică evidentă; vom reveni asupra acestei metamorfoze la momentul potrivit, pentru a insista asupra ei.

Un reziduu empirist poate fi depistat și în concepția lui Aristotel și anume în afirmația prin care se admite ca posibilă existența unui timp „fără suflet" (fără sufletul gânditor), a unui timp exterior, identificat cu succesiunea în sine a proceselor și a fenomenelor ce caracterizează lucrurile și făcut perceptibil exclusiv prin intermediul simțurilor[63]. O asemenea atitudine apare, totuși, la el numai într-un plan secund.

---

[60] *Ibidem.*

[61] Platon, *Timaios*, 38a-b.

[62] *Ibidem*, 37 d.

[63] Aristotel, *Fizica*, 223a.

în prim plan configurându-se, aşa cum vom vedea mai târziu, o perspectivă de natură metafizică.

Infiltraţii ale unei concepţii „realiste" şi empiriste găsim, apoi, în operele lui Descartes şi Spinoza. Dar în aceste cazuri avem de a face cu un transfer al perspectivei amintite dinspre conceptul de timp ca atare înspre conceptul de durată. Durata (cu alte cuvinte, continuitatea fiinţială - mai îndelungată sau mai puţin îndelungată - a lucrurilor), durata - spune, de exemplu, Descartes - constituie, de fapt, adevărata realitate temporală a tuturor lucrurilor, ceea ce ne-am obişnuit să denumim cu termenul de timp nefiind, în fond, altceva decât un mod de a ne gândi la această durată[64]. Aceeaşi prevalenţă empirică în conceperea duratei o întâlnim la Locke şi, oricât ar părea de paradoxal, chiar la Leibniz; dar aici punctul de vedere dominant este unul de natură subiectivă sau, dacă se preferă, de natură subiectivizantă. Într-adevăr, pentru Locke, durata se desemnează a fi ideea continuităţii tuturor ideilor care se succed în mintea noastră şi, mai ales, ideea continuităţii tuturor ideilor (dobândite prin senzaţie) despre succesiunea diverselor stări ale lucrurilor exterioare[65], iar pentru Leibniz, ea nu reprezintă altceva decât ordinea de succesiune a percepţiilor reale.

---

[64] Descartes *Principiile filosofiei*, I, 55 şi 57.

Pentru Spinoza, a se vedea *Cog. metaph.*, I, 4; *De durationе et tempore* şi *Scrisoare către Louis Meyer*, XII (olim XXIX).

[65] John Locke, *Eseu asupra intelectului omenesc*. Cartea II, cap. VII, §§ 9 şi 10; cap. XIV, §§ 1 şi 2.

O bună parte din științele moderne și contemporane (începând cu mecanica lui Galileu) adoptă sau pretinde că adoptă un punct de vedere empiric asupra fenomenului temporal. Dacă am încerca să identificăm principalele idei ale unei filosofii științifice contemporane asupra timpului, idei care sunt tributare acestui punct de vedere, ar trebui, credem, să le prezentăm în ordinea și forma următoare: 1) Timpul reprezintă continuitatea unor serii de procese și fenomene care este specifică atât ființelor individuale, cât și ansamblurilor sau colectivităților ce cuprind astfel de ființe. 2) Există o reversibilitate și o ireversibilitate a timpului (v. Prigogine). Reversibilitatea ar fi cu precădere o proprietate a configurațiilor și a sistemelor universului fizical. Totuși, nu toate procesele și fenomenele care se petrec în acest univers au un astfel de caracter. Există procese și fenomene care se disting prin natura lor ireversibilă[66]. Reversibilitatea este definitorie cu deosebire pentru structurile „materiale" pe care le descriu mecanica clasică și teoria cuantică convențională. Ireversibilitatea, în schimb, reprezintă, în primul rând, o proprietate a sistemelor aflate în echilibru sau în neechilibru care constituie obiectul de cercetare al termodinamicii. Unii fizicieni consideră că descrierea pe ca-

---

[66] Nu toți oamenii de știință sunt, însă, dispuși să accepte ideea că ireversibilitatea ar avea în universul configurațiilor fizice statutul unui fenomen real. Unul din exemplele cele mai cunoscute în acest sens este cel al lui Einstein. Ireversibilitatea și distincția dintre trecut, prezent și viitor pe care ea o implică nu ar fi, în concepția lui, decât o „iluzie". „Nu există ireversibilitate în legile fundamentale ale fizicii", spune Einstein pe un ton care nu lasă loc nici unui comentariu (cf. A. Einstein, M. Besso, *Correspondance* 1903-1955, Paris, Hermann, 1972).

re o realizează mecanica clasică şi teoria standard a mecanicii cuantice se caracterizează prin faptul că ea se referă exclusiv la traiectoriile şi funcţiile de undă individuale, pe când descrierea pe care o realizează termodinamica, precum şi unele părţi sau „capitole" ale fizicii influenţate de ea se asociază cu ansamblul traiectoriilor posibile sau cu „funcţiile de distribuţie". Aşadar, unele enunţuri ale fizicii ar avea în vedere „individul", în timp ce altele s-ar raporta la „populaţiile de indivizi"[67]. 3) Atât structurile şi sistemele lumii fizice, cât şi acelea ale lumii biologice se caracterizează parţial prin reversibilitate şi parţial prin ireversibilitate[68]; totuşi, ireversibilitatea temporală pare să atingă un nivel mai profund al fiinţării şi să se manifeste mai evident în cazul indivizilor „vii" şi al colectivităţilor biologice decât în cazul obiectivărilor specifice universului fizical. 4) Procesele temporale complexe sau haotice dezvoltate într-o direcţie ireversibilă aduc cu ele în permanenţă determinaţii calitative noi. Ele se înscriu în sfera de cuprindere a succesiunii propriu-zise. Dar şi reversibilitatea impune o trecere de la o stare la alta, o „mişcare", o desfăşurare. „Momentele" pe care le parcurge reversibilitatea nu fac, însă, altceva decât să reactualizeze stări şi fenomene produse anterior. Ele sunt incluse într-o succesiune de stări redesfăşurată în sens contrar, într-un „simulacru" de

---

[67] Vezi Ilya Prigogine, *De la existenţă la devenire*, trad. de Vasile Vasilescu şi Alexandru Boiu, Bucureşti, Editura Ştiinţifică, 1992, cap. 9, *Legile schimbării*.

[68] Sunt, însă, şi numeroşi oameni de ştiinţă care susţin că lumea biologică s-ar caracteriza în exclusivitate prin fenomenul ireversibilităţii temporale; printre ei se află şi Prigogine.

succesiune. 5) În lumea fizică, succesiunea apare cu toată evidența la nivelul sistemelor pe care le descrie termodinamica. Distincția trecut-viitor sau mai bine spus distincția trecut-prezent-viitor trebuie asociată, însă, în primul rând cu procesele vieții. Poate că de o astfel de distincție sunt capabile, în felul lor, chiar și organismele cele mai simple, organismele monocelulare; oare atunci când amoeba se deplasează din mediile mai sărace în hrană înspre cele mai bogate - folosindu-se, în acest scop, de semnalele pe care le primește din exterior -, oare atunci ea nu anticipează viitorul?[69] Cu toate acestea, de o distincție limpede și completă a unor elemente temporale între ele nu se poate vorbi decât o dată cu apariția „observatorului" conștient al mediului înconjurător, nu se poate vorbi, prin urmare, decât o dată cu apariția omului.

În continuare, am dori să ne oprim asupra modalităților de interpretare prin intermediul cărora conceptele de lume (univers), materie, spațiu și timp sunt introduse în clasa conceptelor metafizice. Procedurile acestea sunt proceduri paradoxale, pentru că atribuind conceptelor amintite determinații de natură metafizică, ele vin, totuși, în contradicție cu spiritul autentic al perspectivei de sorginte speculativ-transcendentală, spirit care ne obligă să le conferim tuturor acestor concepte semnificații exclusiv empirice.

În legătură cu conceptele amintite, trebuie, de asemenea, precizat faptul că ele pot fi introduse în două clase relativ distincte: clasa conceptelor metafizice obiective și, respectiv, clasa conceptelor meta-

---

[69] Ilya Prigogine, *De la existență la devenire*, ed. cit., p. 201.

fizice subiective; prin conceptele metafizice obiective înțelegem elaborările mentale care „reflectează" un „în sine" ființial sau unul presupus ca atare, iar prin conceptele metafizice subiective înțelegem elaborările mentale considerate ca existând în sine, considerate ca neavând nici un raport direct cu o „ființă" exterioară.

Referitor la două din reprezentările amintite și anume la reprezentările de spațiu și timp, ar mai trebui, în fine, observat că unii filosofi tind să le asimileze reprezentărilor de tip intuitiv. Vom vedea, însă, că o bună parte din argumentele cu care ei vin în sprijinul acestei idei nu este suficient de consistentă și de pertinentă. Vom mai vedea, de asemenea, că dincolo de primul nivel al judecăților și raționamentelor, menit în totalitate să le justifice presupoziția fundamentală, se poate detecta un al doilea nivel al discursului, din care rezultă că reprezentările de spațiu și timp se desemnează a fi, chiar și pentru unii din ei, forme ale gândirii conceptualo-judicative.

Să analizăm acum conceptul de lume, de cosmos, de univers. Pentru Platon, ca să începem cu el, lumea poate fi concepută nu numai dintr-un punct de vedere empiric - punct de vedere de care ne-am ocupat în paginile anterioare -, ci și dintr-o perspectivă subsumabilă unor criterii de natură pur metafizică. În plus, așa cum rezultă din unele reflecții ale sale, perspectiva empirică ar trebui subordonată în permanență punctului de vedere metafizic. Modalitatea în care Platon înțelege să interpreteze - în cele din urmă - conceptul de lume ar putea fi caracterizată cu sintagma „obiectivism metafizic". Desigur, acest concept este, pentru Platon, o reprezentare elaborată în intimi-

tatea sufletului intelectual, dar este o reprezentare care „reproduce" un ceva ființând în sine și anume lumea *eide*-lor[70], universul inteligibil[71]. Obiectul de referință al conceptului metafizic îl constituie universul „invizibil" cuprinzând în el „toate viețuitoarele inteligibile"[72] sau, cu alte cuvinte, o mare totalitate suprasensibilă incluzând în ea o diversitate nelimitată de idei arhetipale sau prototipuri „ideale". În raport cu acest univers „ideal" (obiect de referință al conceptului metafizic), universul „corporal" (obiect de referință al conceptului empiric) nu ar fi, în fond, decât o „imagine", decât o „copie" a lui. Și, în prelungirea gândurilor platoniciene, nu am putea, oare, afirma despre conceptul empiric că acesta este doar o „palidă" imagine (mentală) a conceptului metafizic?

Philon, Plotin, metafizica creștină aduc importante corective concepției platoniciene despre universul inteligibil, fără a reuși, totuși, să se desprindă decisiv de atracția exercitată de „obiectivismul" platonician. În cazurile amintite, „în sinele" ființial al lui Platon este transferat de la un ceva care se găsește în afara oricărei gândiri umane și în afara oricărei inteligențe cognitive în general spre o ființă în sine identică unei energii reflexive supraumane, pe de o parte și, pe de altă parte, spre multiplicitatea nelimitată de gânduri

---

[70] Despre raportul cognitiv dintre intelect și *eide*, vezi ***Timaios***, 37b-d.

[71] Expresiile întrebuințate de Platon sunt, de fapt, fie *noeton zoon* (viețuitorul inteligibil) [***Timaios***, 30c-d, 39e], fie *noetos topos* (locul inteligibil) [***Republica***, 508c și 517b]. Expresia *kosmos noetos* (universul inteligibil) este o creație a platonismului târziu.

[72] Platon, ***Timaios***, 30c-d.

ale acestei gândiri supraumane – ganduri care, punându-se, totodată, drept modelele eterne ale tuturor lucrurilor, își câștigă, fiecare dintre ele, propria esențialitate și autonomie ființială sau, altfel spus, propria „obiectualitate" ontologică. La Philon, rațiunea supraumană coincide cu Rațiunea divină, cu *Logos*-ul divin, la Plotin cu *nous*-ul cosmic, iar în metafizica creștină – într-un mod asemănător cu acela decelabil la Philon – cu „mintea" lui Dumnezeu, cu Gândirea divină. Dar universul inteligibil – acesta cum e conceput? Ca totalitatea gândurilor *Logos*-ului divin, obiectualizate, totodată, ca modele eterne ale creației – la Philon[73], ca suma tuturor *eide*-lor, care sunt simultan gânduri ale *nous*-ului cosmic despre sine însuși și paradigme transcendente cuprinse în acest *nous* – la Plotin[74] și, în sfârșit, drept complexul general al gândurilor prezente în Gândirea divină și date, dincolo de calitatea lor de a fi ca atare, adică gânduri, și în calitatea de „idei" sau arhetipuri ale lucrurilor – în cazul metafizicii creștine[75].

O variantă modernă a concepției platoniciene despre universul „inteligibil" este aceea pe care ne-o propune Bolzano în ***Wissenschaftslehre*** (1837). Componentele sale n-ar mai fi „ideile", n-ar mai fi paradigmele ideale, ci judecățile și propozițiile în sine împreună cu adevărurile pe care ele le implică. Bolzano crede că se poate vorbi de existența unor enunțuri

---

[73] Philon, ***De opif.***, IV și V.

[74] Plotin, ***Enneade***, V, 1, 4; V, 9, 5-8; VI. 9, 2 și 5.

[75] Pentru metafizica creștină a se vedea în special Sfântul Augustin, ***De div. qu.***, 83. 9, 46 și Thoma de Aquino, ***Quaestiones de Veritate***, Qu. IV, ***De Verbo***, Art. VI. I Pari qu. XVIII, art 4.

propoziționale (de tipul „un triunghi echilateral este de asemenea echiunghiular") care sunt adevărate chiar dacă nu ar fi fost niciodată gândite sau formulate de vreo persoană, care sunt, deci, adevărate „în sine". Totuși, concede el, oarecum paradoxal, la astfel de concluzii pot ajunge numai indivizii care sunt în măsură să enunțe „ceva", să judece și să conceptualizeze.

Teza principală a lui Bolzano este, însă, anticipată, într-o anumită măsură cel puțin, de unii filosofi. Ea este anticipată, mai întâi, de nimeni altul decât de Platon. Desigur, universul inteligibil ca atare rămâne alcătuit în exclusivitate, pentru Platon, din „idei", din prototipuri ideale, dar discutând despre posibilitatea „definirii" măcar a unora dintre ele (în speță, a figurilor geometrice), filosoful ne sugerează ca judecățile și propozițiile la care recurgem în acest scop să fie caracterizate, la rândul lor, drept universale și eterne[76]. Că unele enunțuri, cum ar fi, de exemplu, enunțurile din domeniul matematicii, sunt adevăruri eterne și universale, o afirmă și Sfântul Augustin, dar el o face într-o modalitate mai clară și în orice caz fără ezitările lui Platon[77]: *„tria et quatuor esse septem, perfecto verum esse, etiamsi nihil sit quod numeretur"*[78]. Referindu-se și el la adevărurile matematice, Bossuet adoptă exact aceeași atitudine: *„Toutes ces vérités, et toutes celles que j'en déduis par un raisonnement certain subsistent indépendamment de tous les temps; en quelque temps que je*

---

[76] Platon, *Scrisoarea VII*, 342 b.

[77] Pentru ezitările lui Platon a se vedea *Op. cit.*, 343b.

[78] Sfântul Augustin, *De Lib. Arb.*, lib. II, c. VIII, 21.

mette un entendement humain, il les connaîtra..."[79]. În pofida acestor anticipări, meritul de a pune în termeni expliciți propriu-ziși problema existenței unui univers inteligibil alcătuit din „propoziții în sine" (*„Sätze an sich"*) îi aparține lui Bolzano.

O readaptare contemporană a conceptului platonician de „lume suprasensibilă" o întâlnim în scrierile lui Popper[80]. Există - nu poate fi nici un dubiu în acest sens, afirmă filosoful - o „lume a treia", lumea conținuturilor ideatice obiective[81]. Aceasta este una din marile descoperiri ale lui Platon. Dar lumea inteligibilă a lui Platon are un caracter „divin", concepție care astăzi ar fi de nesusținut. În consecință, Popper se distanțează de Platon pentru a susține că lumea a treia este în exclusivitate „o operă a omului". Dar „operă a omului" nu vrea să însemne că „gândurile" care o constituie sunt „fenomene de constiință". Bazându-se pe o afirmație a lui Frege[82], pe care o dezvoltă în mod creator, Popper elaborează teoria sa despre existența conținuturilor obiective de gândire - care ar fi „produsele" unei cunoașteri „obiective", ale unei cunoașteri

---

[79] J. B. Bossuet, ***Connaissance de Dieu et de soi-même***, ch. IV, § 5.

[80] Vezi, în special, Karl Popper, ***Epistemologie fără subiect cunoscător***, în ***Epistemologie. Orientări contemporane***, București, Editura Politică, 1974.

[81] Alături de lumea a treia, ar trebui să mai distingem lumea întâia, care e compusă din totalitatea obiectelor fizice, precum și lumea a doua, care conține totalitatea stărilor mentale sau de conștiință, adică totalitatea gândurilor „subiective".

[82] „Înțeleg printr-un gând nu actul subiectiv al gândirii, ci conținutul lui obiectiv..." [***Über Sinn und Bedeutung***, „Z. Phil. und phil. Kritik" 100 (1892), p. 32].

„fără subiect cunoscător" – și a unui univers rațional care ar însuma „problemele, teoriile" și „argumentele" (critice) „ca atare"[83]. Teoriile științifice și întreaga problematică pe care ele o dezvoltă ar deriva din exigențe umane transpersonale și s-ar constitui oarecum ca o serie de „subproduse" ale limbajului critico-argumentativ. Teoriile ajung să-și creeze propriul lor „domeniu de autonomie" și propriul lor principiu (obiectiv) de devenire. Prin accentul pus asupra caracterului „evolutiv" și „schimbător" al teoriilor, Popper pare să instaureze o diferență semnificativă între concepția sa asupra lumii „a treia" și concepția lui Platon despre lumea suprasensibilă, concepție – aceasta din urmă – dominată, cum știm, de ideea imobilismului și a „fixității" eterne. Și, totuși, prin acreditarea devenirii conceptuale ca un ultim principiu de fundamentare a tuturor teoriilor științifice, nu se întoarce oare Popper (deși într-o manieră voalată) la mai vechile imperative de explicitare unificatoare ale metafizicii platoniciene?

Ar mai trebui precizat, în sfârșit, că în gândirea contemporană întâlnim o direcție de interpretare care respectă, fără a o readapta, o parte cel puțin din fundamentele filosofiei platoniciene. Poate că acela care o ilustrează cel mai bine este matematicianul și fizicianul englez Roger Penrose. În cartea sa ***The Emperor's New Mind. Concerning Computers, Minds and The Laws of Physics*** (Oxford University Press, 1989), Penrose preia ideea lui Platon că entitățile matematice sunt entități absolute, entități independente, așadar, de persoana care și le reprezintă sau le cunoaște și

---

[83] Karl Popper, *Op. cit.*, p. 72.

sfârşeşte prin a se declara un platonician convins. Totuşi, adaugă el, de o astfel de concluzie este capabil numai individul care poate cunoaşte, care poate „contempla", care poate conceptualiza. Poziția aceasta se inspiră şi ea, în ultimă instanță, din gândurile lui Platon şi anume din acelea care se referă la aptitudinile intelective ale sufletului omenesc. Ar mai trebui făcută, în fine, observația că lumea ideilor lui Platon este restrânsă de Penrose la universul obiectelor matematice, dar ceea ce se pierde în extensiune, se câştigă, ca să ne exprimăm astfel, în intensiune sau, cu alte cuvinte, în energia explicativă şi argumentativă cu care este afirmată, în domeniul particular al matematicii, o poziție de principiu care se originează în concepția filosofului elen.

Un concept „metafizic" despre lume ne propune şi Kant. Acesta este, însă, un concept subiectiv, adică un concept care, deşi se raportează la un ceva înțeles ca făcând parte din specia acelora care sunt obiecte pentru conştiință, care sunt obiecte „fenomenalizate", se fondează, în ultimă analiză, în rațiunea pură şi e dedus din raționamentele necesare ale acestei rațiuni. Deoarece îşi are originea intr-o facultate spirituală pură, referindu-se, în consecință, la totalitatea absolută a condițiilor care nu poate fi niciodată cuprinsă de o cunoaştere empirică, conceptul acesta trebuie caracterizat ca fiind, de asemenea, şi un concept transcendental. În „folosința" lui, conceptul kantian despre lume este şi un concept „transcendent", fiindcă spre deosebire de conceptele intelectului, care sunt asociate cu şi limitate de o experiență posibilă ce este în măsură să le facă direct „intuibile", acesta - ca şi alte concepte ale

rațiunii pure – depășește orice experiență posibilă și se constituie într-un concept „problematic", într-un concept căruia nu i se poate găsi nici un obiect empiric adecvat[84]. Amintitul concept kantian, ca și alte concepte ale rațiunii pure sunt denumite și cu expresia idei (sau idei transcendentale) cu „întrebuințare" transcendentă. Dar cum înțelege, totuși, Kant să desemneze conceptul de lume? Lumea, spune el, reprezintă „totalitatea absolută a tuturor fenomenelor"[85] sau „totalitatea absolută a ansamblului lucrurilor" date ca fenomene[86]. Această reprezentare este o idee; este o idee pentru că este o reprezentare pur subiectivă, adică o reprezentare dedusă exclusiv din raționamentele necesare ale rațiunii pure, fără nici o raportare la intuițiile „reflectante" pe care ni le poate furniza sensibilitatea (această raportare e caracteristică pentru conceptele intelectului); ea este, apoi, o reprezentare transcendentală, pentru că fiind a priori, ea nu poate fi derivată din principiu din nici o cunoaștere empirică și nu poate fi înțeleasă ca fiind rezultatul direct al unei sesizări intuitive; ea este, în sfârșit, și de natură „transcendentă", pentru că trece dincolo de obiectul de referință al oricărei experiențe posibile, constituindu-se într-o pură expresie a gândirii noastre.

„Ideea" kantiană despre lume reprezintă punctul de plecare în elaborarea conceptului despre lume la Heidegger, gânditorul care i-a acordat, probabil, acestui concept atenția cea mai susținută în timpurile noastre. În prelungirea interpretării lui Kant, concep-

---

[84] Immanuel Kant, *Critica rațiunii pure*, ed. cit., p. 300.

[85] ***Ibidem***.

[86] ***Ibidem***, p. 371.

tul respectiv primeşte şi la Heidegger un anumit caracter subiectiv. Îl putem „defini" astfel, lasă el să se înţeleagă, pentru că procesul configurării sale aparţine *Dasein*-ului, adică fiinţei umane. Lumea este o totalitate sau un întreg care face parte din sineitatea însăşi a *Dasein*-ului[87]. Subiectiv, conceptul amintit nu e, totuşi, „subiectivist", determinaţie de care el era încă afectat – ne sugerează Heidegger – în cazul interpretării date de Kant. Într-adevăr, subiectul care îl configurează în „existenţialul" înţelegerii (comprehensiunii) nu este mai întâi un subiect separat de o lume pe care şi-o dă abia mai apoi „în faţa" lui ca un obiect (transcendental şi transcendent) opus sieşi, ci un subiect care în mod originar pune lumea ca un moment constitutiv al fiinţei sale. Lumea este întemeiată în chiar actul sesizării de sine a *Dasein*-ului ca un „dat" inerent acestuia sau, şi mai exact, ea este întemeiată autocomprehendant în sineitatea lui ca un ceva care, deşi înglobat de respectiva sineitate, e, totuşi, diferit de ea ca atare. Dar cum trebuie înţeleasă lumea astfel constituită? Ca o totalitate de relaţii de semnificaţie care face posibilă raportarea manifestă la oricare fiind destinat unui scop, unei finalităţi, ca un „orizont" semnificabil designat în prealabil care permite relaţionarea nemijlocită cu oricare fiind concret-individualizat, ca un „sistem de trimitere" (*Verweisungszusammenhang*) posibil care intermediază raportarea actualizantă la oricare fiind de acest tip[88].

---

[87] Martin Heidegger, ***Vom Wesen des Grundes***, ed. cit., pp. 157-158.

[88] Martin Heidegger, ***Sein und Zeit***, Max Niemeyer, Verlag, Halle, 1935, pp. 86-87.

„Obiectul" astfel construit are un caracter transcendental, deoarece el este rezultatul unei „înțelegeri aprioriice" (deci al unei „înțelegeri" anterioare oricărei perceperi empirice și independente de ea) și el are, de asemenea, un caracter transcendent, dar în acest sens specific heideggerian că „depășirea" prin care se realizează structura configuratoare a lumii are loc în imanența *Dasein*-ului și este menită în cele din urmă să-i reveleze acestuia, în profunzime, propria lui sineitate.

Reflecția metafizică asupra materiei se finalizează și ea în două tipuri complementare de concepte: un concept de natură obiectivă și un altul de natură subiectivă. Conceptul plotinian asupra materiei incorporale se prezintă, astfel, ca un concept obiectiv, căci ce altceva este el decât reprezentarea mentală a unui presupus „în sine" ființând ca un substrat „invizibil" al tuturor formelor ori esențelor ideale și echivalat în cele din urmă cu principiul supraempiric al divizibilității și al multiplicității totalității lucrurilor corporale[89]. Lui i se opune, completându-l, însă, conceptul aristotelian al materiei ca pură potențialitate. Înțeleasă în sensul de substrat sau fundament lipsit de orice determinare individualizatoare al tuturor configurațiilor individuale „concrete", materia e, așa cum spune Aristotel, „una așa cum este gândirea (*logos*)"[90] sau, cu alte cuvinte, un principiu identic cu sine însuși pus ca pură elaborare a subiectului gânditor și imaginat ca potențialitate nedeterminată[91] ce urmează să primească prin actualizare o serie întreagă de determinări in-

---

[89] Plotin, *Enneade*, II, 4.

[90] Aristotel, *Fizica*, 191a.

[91] Aristotel, *Metafizica*, 1029a.

dividualizatoare numai de ceva capabil să şi-o imagineze în modul acesta, deci de către gândirea umană.

Acest concept aristotelian de materie este rezultatul unui proces de „posibilizare" mentală prin excelenţă şi el exclude *ab initio* orice încercare de a-l corobora cu o „testare" empirică. O manieră asemănătoare de „posibilizare" subiectivă poate fi identificată şi la unii gânditori care au trăit într-o epocă mult mai apropiată de noi, cum ar fi, de exemplu, Descartes şi Leibniz. Nu e mai puţin adevărat că, pe de altă parte, aceşti gânditori se străduiesc să scoată conceptul de materie din clasa indeterminatelor pentru a-l introduce în aceea a determinatelor. În concepţia lui Descartes, pentru că, desigur, cu el trebuie să începem, materia nu este o simplă *res*, ci o *res extensa*, ba mai mult chiar, în „natura ei", ea coincide cu însuşirea de a fi *extensa* şi se reduce la a fiinţa ca „întindere"[92]. Dar „întinderea" nu este o proprietate perceptibilă pe cale empirică şi măsurabilă cu exactitate, ci o reprezentare mentală, o rezultantă a „inspecţiei" minţii care, făcând abstracţie de orice delimitare şi circumscriere precisă ale unor dimensiuni, cuprinde, în schimb, toate gradele posibile ale întinderii[93]. Cât priveşte interpretarea lui Leibniz, aceasta, deşi se contrapune interpretării lui Descartes la nivelul detaliilor, nu e, totuşi, diferită de ea la nivelul esenţei. Desigur, în înţelegerea lui Leibniz, materia e „substanţa" caracterizată prin rezistenţa pe care o opune energiei spirituale ca atare, iar nu *res extensa* şi ea e făcută să coincidă, în ultimă analiză, cu principiul însuşi al rezistenţei, iar nu cu „în-

---

[92] Descartes, *Principiile filosofiei*, II, 19, 22, 23.

[93] Descartes, *Meditaţii*, *A doua meditaţie*

tinderea"[94]. Însă principiul rezistenței luat în accepțiunea de „esență" interioară a lucrurilor corporale ce s-ar contrapune radical energiei spirituale nu e un concept abstras dintr-o serie mai mult sau mai puțin extinsă de experiențe, ci expresia unei presupoziții a „sufletului rațional". Acest principiu se desemnează a fi, așadar, un concept metafizic subiectiv.

Dacă ne referim exclusiv la ceea ce Descartes și Leibniz afirmă explicit suntem constrânși să caracterizăm conceptul lor de materie ca fiind un concept, așa cum spuneam mai sus, de natură metafizico-subiectivă. Problema nu e, însă, chiar atât de simplă, căci raportându-se, unul, la *întindere*, iar celălalt la *rezistență*, cei doi filosofi fac implicit o referire la o realitate perceptibilă empiric sau și empiric, ceea ce le conferă acestor concepte o notă de concretivitate din momentul însuși al începerii procesului lor „genealogic" și le alterează pretinsa puritate metafizică inițială. Absoluta puritate metafizică (metafizico-subiectivă!) rămâne apanajul doar al amintitului concept aristotelian de materie. Faptul că această idee a lui Aristotel nu a fost agreată de filosofii moderni și contemporani este un adevăr; dar tot un adevăr este și faptul că ea poate fi regăsită, deși nu pe calea filiației directe și, în plus, cu diferențele de rigoare, la unii oameni de știință contemporani. Conceptul de „vid cuantic" (elaborat și dezvoltat de fizicieni ca A. Guth, Tryon, Sidney Coleman etc.) ne amintește, fără îndoială, de conceptul aristotelian de materie discutat mai sus. Mediu ipotetic traversat de particule virtuale între care s-ar

[94] G. W. Leibniz, *Scrisori către De Volder*, 24 martie/3 aprilie 1699.

stabili relații complexe și, de asemenea, mediu invizibil din care s-ar naște, în urma unor „fluctuații", particulele reale și din care s-ar fi născut, pe seama aceluiași tip de evenimente, universul nostru observabil și poate alte universuri, nu este mediul acesta oarecum asemănător materiei „potențiale" a lui Aristotel, adică acelui substrat incognoscibil generator al tuturor configurațiilor corporale individuale? Există, totuși, o diferență foarte importantă între cele două concepte: conceptul fizicienilor contemporani trimite la un ceva ființând în sine, întemeindu-se, astfel, ca un concept obiectiv (de apropiat, din acest punct de vedere, de cel al lui Plotin), în timp ce conceptul aristotelian este o pură elaborare a gândirii și ființează numai ca o pură expresie a ei, constituindu-se astfel ca un concept subiectiv prin excelență.

Nu mai puțin complexă și ridicând o serie întreagă de întrebări este problema perspectivei filosofice înclinate să atribuie spațiului un caracter metafizic. Punctul de plecare al unei astfel de concepții trebuie căutat în filosofia lui Platon. Platon își imaginează existența unui „loc" (*chora*) de „așezare" a tuturor lucrurilor ce devin[95], loc „invizibil", indestructibil și veșnic[96]. „Invizibil" (adică imperceptibil cu simțurile), indestructibil și veșnic: aceasta înseamnă că „receptacolului" (*hypodoche*) universal îi sunt atribuite o parte din particularitățile ființei „metafizice". Totuși, el nu se impregnează cu toate însușirile specifice ființei și, din această cauză, nu poate fi caracterizat ca fiind ceva absolut identic cu ea. Locul preia chiar o parte din

[95] Platon, *Timaios*, 52b.
[96] *Ibidem*, 51 a și 52b.

proprietățile a ceea ce este supus devenirii, o parte din proprietățile fiindurilor care penetrează în el, configurându-se până la urmă - fără a-și pierde, însă, atributele originare mai înainte amintite - ca un mediu afectat într-o oarecare măsură de schimbare și diversificare[97]. Locul sau spațiul platonician pare să fie, așadar, expresia unei realități „hibride", a unui mixt ființă-devenire, a unei combinații între metafizic și fizic. Dacă obiectul de referință al conceptului platonician de spațiu se caracterizează prin structura sa ambivalentă, este ceva de la sine înțeles ca nici conceptul ca atare care îl „reproduce" mental și îl denumește să nu se poată sustrage unei astfel de caracteristici. Platon însuși o recunoaște textual: gândul despre spațiu nu e nimic altceva decât rezultatul unui „raționament hibrid"[98]. Pe de o parte, spațiul poate fi conceput doar cu ajutorul gândirii și desemnat, deci, printr-un concept, întocmai ca și arhetipurile eterne; pe de altă parte, această „concepere" a lui nu are exactitatea și corectitudinea reprezentărilor în care se finalizează cunoașterea esențelor ideale, ea împrumutând ceva din imprecizia și efectul de iluzie care dau marca distinctivă „cunoașterii" aferente simțurilor. Cele două aspecte ale formei de „reprezentare" a spațiului nu intră, totuși, într-un echilibru perfect. Ceea ce prevalează este puterea de „concepere" a gândirii (*logos*); ea este punctul efectiv de pornire în aproximarea lui cognitivă. Simțurile, de fapt, nici nu intervin direct în acest proces; ceea ce joacă aici un rol - dar un rol secundar - este un fel de simulacru al simțurilor, un fel

---

[97] ***Ibidem***. 50c.

[98] ***Ibidem***, 52b.

de „ca şi cum" al lor, ceva asemănător cu o putere imaginativă acţionând ca într-un vis[99]. Toate acestea ne permit să afirmăm că, în esenţa ei, forma de cunoaştere a spaţiului este, pentru Platon, o formă de cunoaştere conceptuală. În viziunea lui, spaţiul este în principal o reprezentare conceptuală. Dar ce fel de reprezentare conceptuală? Fără îndoială că una obiectivă, deoarece spaţiul este raportat la o realitate presupusă a fiinţa în sine. Mai trebuie, de asemenea, să spunem că acest concept are o puternică încărcătură metafizică, explicabilă prin faptul că la baza elaborării sale nu stau informaţiile pe care simţurile ni le-ar putea furniza efectiv şi nemijlocit, ci se află capacitatea configuratoare a gândirii.

Un concept metafizic obiectiv este şi acela al spaţiului imaginar, forjat de gândirea medievală şi foarte mult discutat de către aceasta. Spaţiul imaginar denumeşte un mediu cu o extensiune nedefinită, increat, indestructibil şi imobil, care ar cuprinde în el totalitatea corpurilor realmente existente. În comparaţie cu spaţiul (cu locul) conceput de Platon, acesta este mai metafizic în specificitatea sa, ca să ne exprimăm astfel, întrucât el este imobil pentru veşnicie, necontaminându-se cu nici o însuşire caracteristică devenirii. Un spaţiu care pare să se contureze şi el ca un spaţiu integral metafizic este spaţiul absolut conceput de Newton. Acesta este o realitate în sine etern identică sieşi, imobilă, imperceptibilă simţurilor uma-

[99] *Ibidem* 52a-c.

ne şi independentă de corpuri[100]. Caracterizându-l într-o astfel de manieră, Newton îi atribuie spațiului o serie de determinări prin excelență metafizice. Dar până la urmă, el îi retrage nota de absoluitate metafizică cu care îl înzestrase la un moment dat, căci a afirma, dincolo de cele amintite anterior, că spațiul este *sensorium*-ul lui Dumnezeu în şi prin care acesta percepe nemijlocit universul material nu înseamnă altceva decât a coborî limbajul metafizic în limbaj „fizic" (nu se vorbeşte oare de un *sensorium*?) şi apoi într-unul aporetico-paradoxal (nu îi este atribuită lui Dumnezeu - ființa suprasensibilă supremă - o determinare de natură sensibilă?).

În zilele noastre, interesul acordat dezvoltării unui concept metafizico-obiectiv al spațiului pare să se deplaseze de la filosofi spre fizicieni. Acest concept apare în teoria supergravitației şi se bazează pe ideea multidimensionalității spațiale. Spațiul real, afirmă unii fizicieni, ar avea nu trei dimensiuni, ci mai multe. Poate că modelul cel mai interesant este modelul care îi atribuie spațiului 10 (zece) dimensiuni. Conform lui, trei dintre ele (lungimea, lățimea, adâncimea) sunt vizibile, în timp ce celelalte şapte ar fi invizibile. Acestea din urmă ar fi „înfăşurate" sau „compactate" într-o suprafață multidimensională (datorită câmpului gravitațional şi, poate, unui alt câmp, asociat celui dintâi). „Înfăşurarea" sau „compactarea" lor într-o astfel de suprafață ar explica faptul că ele rămân neobservabile. Desigur, conținutul metafizic propriu-zis al conceptu-

---

[100] Cf. Isaac Newton, ***Naturalis philosophiae principia mathematica***.

lui de spațiu 10-dimensional transpare din aceste ultime afirmații.

Nu lipsește din istoria gândirii nici abordarea dintr-o perspectivă metafizico-subiectivă a ideii de spațiu. O primă încercare de acest gen o întâlnim la Descartes. După Descartes, „natura" spațiului, ca, de altfel, și aceea a corpului, o constituie întinderea (în lungime, în lățime, în adâncime). Întinderea pe care o atribuim spațiului are, însă, un caracter mai general și mai vag decât aceea pe care o atribuim corpului: aceasta din urmă are un caracter oarecum mai particular, mai specificat[101]. Dar o întindere mai particulară, mai specificată nu vrea să însemne neapărat o întindere exact delimitată. Întinderea corpului este, în fond, la fel de imprecis circumscrisă ca și întinderea spațiului, numai că ea este concepută originar de mintea noastră ca fiind mai puțin generală decât cealaltă și percepută constant în conștiință ca având o generalitate mai puțin evidentă. Mai generală sau mai puțin generală, întinderea este, însă, „rezultatul" unui act de elaborare al gândirii noastre. Ea există ca atare numai în și pentru gândirea noastră[102]. Ea este, am spune noi, un concept subiectiv, un concept metafizico-subiectiv. Se înțelege de la sine că nici spațiul - a cărui „natură", a cărui esență o reprezintă întinderea (chiar dacă o întindere ceva mai generală și mai vagă...) - nu poate fi decât tot un astfel de concept.

O construcție ideală, o construcție a „spiritului", o construcție a gândirii (a gândirii „subiective") - iată ce constituie spațiul și în concepția lui Leibniz.

---

[101] Descartes, *Principiile filosofiei*, II, 10.

[102] Descartes, *Meditații, A doua meditație*.

Polemizând cu Newton și cu discipolul acestuia, Clarke, Leibniz contestă interpretarea prin care spațiul este făcut să coincidă cu o realitate absolută, cu o realitate în sine, afirmând că el nu poate fi decât ceva „pur ideal", că „el nu conține decât o anumită *ordine*, în care spiritul concepe aplicarea raporturilor"[103], că el nu e decât „o ordine a coexistențelor" formulată în „termeni de posibilitate"[104], că el nu exprimă decât raporturi de situație „ideale", raporturi de situație totalmente identice, raporturi de situație în care se face abstracție de comportarea individuală a corpurilor și despre care se presupune că vor fi în permanență aceleași, indiferent de lucrurile corporale luate în considerare.

Despre existența unei perspective metafizice în înțelegerea spațiului se poate vorbi și în cazul lui Kant. Este adevărat, însă, că pentru Kant, spațiul nu este un concept, ci o intuiție. Spațiul - să ne reamintim ce spune el - este o intuiție, dar o intuiție pură, o intuiție a priori, o intuiție nonempirică. Formă pură a sensibilității, spațiul reprezintă o condiție transcendentală pentru toate intuițiile „externe", reprezintă o „condiție necesară" pentru desemnarea tuturor raporturilor ce se stabilesc între obiectele intuite ca „fiind în afara noastră"[105], reprezintă o condiție fundamentală

---

[103] Cf. ***Replica a cincea a D-lui Leibniz, sau răspunsul la a patra replică a D-lui Clarke***, în G. W. Leibniz, *Opere filosofice*, vol. I, trad. de Constantin Floru, București, Editura Științifică, 1972, pp. 597 și 598.

[104] V. ***A treia scrisoare a D-lui Leibniz, adică răspunsul la a doua replică a D-lui Clarke***, în G. W. Leibniz, *Opere filosofice*, vol. I, ed. cit., p. 555.

[105] Immanuel Kant, *Critica rațiunii pure*, ed. cit., p. 71.

pentru perceperea „tuturor fenomenelor simțurilor externe"[106]. Spațiul ca intuiție a priori nu este un spațiu populat de obiecte sau mai exact spus de fenomene, ci este numai o „reprezentare" care face posibilă constituirea fenomenală a tuturor obiectelor, precum și a ansamblului raporturilor dintre ele, punându-se astfel ca o antecedență „subiectivă" a acestei constituiri. Dar de ce nu este spațiul un concept? De ce nu este el nici un „concept empiric" și nici unul „discursiv"? Spațiul nu este un „concept empiric", pentru că el nu poate fi „scos" din experiențele externe, din intuițiile noastre empirice: pentru ca acestea din urmă să existe, pentru ca eu să-mi pot înfățișa „lucrurile ca exterioare unele altora sau ca unele lângă altele, prin urmare nu numai ca fiind diferite, ci ca fiind în locuri diferite, trebuie ca reprezentarea de spațiu să fie pusă ca fundament"[107]. Însă ceva care face abstracție de lucrurile fenomenale și de raporturile dintre ele nu poate fi decât o intuiție pură. Dar spațiul nu este nici un concept „discursiv", așadar un „concept universal de raporturi ale lucrurilor"[108] și nu este așa ceva pentru simplul motiv că el ca atare nu este construit prin însumarea unor spații limitate reprezentate în prealabil; originar, el este dat nemijlocit ca spațiu unic și „atotcuprinzător", „diversul" din el nefiind decât o posibilitate pe care gândirea o concepe ulterior. Dar spunând acestea nu facem altceva decât să afirmăm că el este o intuiție pură. Să fie, însă, adevărat că noi ne putem reprezenta un spațiu vid de corpuri și de relațiile

---

[106] *Ibidem.*

[107] *Ibidem*, p. 68.

[108] *Ibidem.*

dintre ele? S-ar putea ca unii dintre noi, cel puțin, să fie incapabili de-a avea o astfel de reprezentare. S-ar putea ca pentru o parte dintre aceștia din urmă spațiul să constituie în mod originar imaginea vagă a unui loc „în general" populat de o mulțime de obiecte, iar pentru o altă parte din ei, spațiul să ia în mod originar forma unui ansamblu împărțit în mai multe „spații" sau locuri umplute fiecare cu o mulțime de obiecte, „spații" sau locuri care se atașează unele la altele într-un șir nesfârșit. Este sigur că pentru cel de al doilea grup evocat mai sus, spațiul unic și alotcuprinzător nu poate fi dat nemijlocit (intuitiv), ci doar construit prin degajarea a ceea ce au în comun diversele spații coexistente (respectiv prin observarea faptului că ele reprezintă un *medium* în care corpurile ocupă poziții diferite unele în raport cu altele) și proiectat astfel în universul formulărilor conceptuale.

O interpretare interesantă este aceea pe care ne-o propune Schopenhauer. Pentru Schopenhauer spațiul constituie mai întâi, ca și pentru Kant, o reprezentare intuitivă a priori; totuși – și aici intervine diferența față de Kant –, în concepția lui, spațiul nu se limitează la a fi expresia unei intuiții sensibile pure (a unei forme pure de intuiție sensibilă), punându-se finalmente ca o intuiție sensibilă asociată cu „înțelegerea" (*Der Verstand*), întreșesută, în chiar fundamentul ei, cu înțelegerea, ba chiar „creată", într-un anume sens, de înțelegere (de intelect)[109]. Intuirea spațiului ca „așezare" sau „poziționare", ca interrelaționarea și

[109] Cf. *Die Welt als Wille und Vorstellung*, tom. I, în *Arthur Schopenhauer's Sämmtliche Werke*, herausgegeben von Julius Frauenstädt, vol. II, Leipzig, F. A. Brockhaus, 1877, § 4.

interdeterminarea părților sau a obiectelor dintr-un ansamblu nu e posibilă decât cu ajutorul „înțelegerii", a cărei funcție primordială este aceea de a lega efectul de cauză și de a raporta actul cunoașterii la legea cauzalității ca la o matrice interpretativă pe care a edificat-o ea însăși. Caracterizarea spațiului ca o reprezentare sensibilo-intelectuală a priori a subiectului cognitiv nu e lipsită, desigur, de originalitate și de profunzime, dar ea ridică, dincolo de acestea, cel puțin un semn de întrebare: dacă reprezentarea spațiului are în facultatea înțelegerii una din cele două condiții *sine qua non* ale realizării sale și dacă facultatea amintită, stabilind o relație de tip cauzal între reprezentări, face din relația respectivă proprietatea lor fundamentală în general și o descrie ca atare[110], cum poate atunci această reprezentare să se separe, așa cum crede Schopenhauer, de conștiința reflexivă și să pună în paranteză domeniul judecăților și al conceptelor inerent acesteia din urmă?

Un caracter aprioric și chiar un conținut subiectiv are spațiul și în interpretarea lui Heidegger. Dar el nu este nici o intuiție sensibilă pură - cum era pentru Kant - și nici o combinație de determinații sensibile și intelectuale - cum era pentru Schopenhauer. El este un „proiect" existențial, o construcție proiectivă a *Dasein*-ului, un „existențial", însă un existențial ridicat, prin interpretare și explicitare, la rangul de concept existențial. Dar în ce anume constă configurația „subiectivă" a spațiului? În aceea că el este un element constitutiv al ființei *Dasein*-ului sau, și mai exact,

---

[110] Arthur Schopenhauer, *Op. cit.*, p. 17.

un element constitutiv al lumii ce este un element component esențial al ființei *Dasein*-ului. Subiectivitatea spațiului în interpretarea lui Heidegger poartă, așadar, amprenta specificului gândirii sale: ea decurge nu din subiectivitatea unui subiect izolat de lume, ci din aceea a unui subiect care pune lumea ca un dat originar al său. Cât privește caracterul aprioric al spațiului, acesta se explică prin aceea că structurarea sa existențială nu derivă din luarea în considerare a locurilor pe care le ocupă fiindurile disponibile în interiorul lumii ambiante, ea fiind, dimpotrivă, expresia unei vizări în prealabil (anticipante) a ceva în care aceste fiinduri pot fi efectiv deplasate, aranjate și fixate[111]. Spațiul aferent *Dasein*-ului constituie un loc în general, totalitatea locurilor posibile, „împrejurimea" (*Die Gegend*) în care el, *Dasein*-ul, poate desemna, în funcție de preocuparea și previziunea care îi sunt inerente și în modalitățile apropierii, distanțării și direcționării, locuri tuturor lucrurilor aflate la dispoziția sa[112].

N-am dori, totuși, să se creadă că perspectiva metafizico-subiectivă asupra spațiului caracterizează exclusiv gândirea filosofilor. Nu trebuie să-i uităm nici pe... matematicieni. Iată-l, de exemplu, pe Riemann. Ce reprezintă, oare, conceptul său de spațiu cu *n* dimensiuni (elaborat pe baza conceptului general de mărimi măsurabile cu posibilități multiple de extensiune a măsurii), ce reprezintă el dacă nu o formă pură de exprimare a gândirii și de actualizare a potențialităților sale de argumentare coerentă și corectă, ce reprezintă el dacă nu o formă pură de exprimare

---

[111] Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, ed. cit., p. 111.
[112] *Ibidem* p. 103 ș.u.

a subiectului gânditor şi a capacităţii sale de a construi obiecte ideale, „metafizice", nonempirice şi de a le „pune" într-un limbaj suficient sieşi şi consecvent numai şi numai propriilor sale principii interne?

O altă întrebare care necesită un răspuns este aceasta: în ce mod şi în ce măsură concepţia metafizică asupra fiinţei poate influenţa interpretarea filosofică a timpului în chiar conţinutul acesteia din urmă? Trebuie să distingem mai întâi o linie de gândire ataşată de o concepţie metafizică obiectualistă. Promotorul ei este în primul rând Platon. Timpul de care vorbeşte Platon este un timp oarecum „exterior" fiindului uman, este timpul cosmic. Acest timp coincide cu „mişcarea în cerc" a zilelor şi a nopţilor, a lunilor şi a anilor[113]. Proprietatea lui fundamentală o reprezintă, aşadar, reversibilitatea.

Nu se poate nega că elaborarea unui astfel de concept este făcută pe baza experienţei propriu-zise, pe baza experienţei sensibile. Dar forjarea lui este rezultatul unei operaţii mentale care nu ia în considerare faptul că acelaşi tip de experienţă ne conduce la constatarea că timpul are şi un caracter ireversibil de netăgăduit. Aceasta este prima observaţie ce trebuie emisă în legătură cu viziunea lui Platon despre timp. Însă la ea trebuie adăugată imediat o a doua observaţie, mult mai importantă decât cealaltă în ordinea de idei care ne preocupă acum. Adevărul este că Platon nu se limitează la a identifica în reversibilitate unica proprietate esenţială a timpului şi la a caracteriza timpul ca fiind un timp reversibil şi nimic altceva în plus,

[113] Platon, *Timaios*, 37d - 38b

el trecând la formularea unor judecăți în definitiv incontrolabile din punct de vedere empiric, cum ar fi, de exemplu, acelea că „mișcarea" ciclică a timpului este repetabilă la infinit și că timpul însuși, în calitatea lui de configurație „existențială" reversibilă, este o „copie" (mobilă) a eternității[114].

Toate teoriile care reduc structura timpului la o structură de tip reversibil și care subsumează reversibilitatea eternității sunt redevabile - fie că o recunosc sau nu - unei concepții de natură metafizică. Acesta e cazul atât cu teoriile științifice, cât și cu teoriile filosofice propriu-zise mai vechi sau mai noi. Acesta e cazul, ca să dăm acum două exemple reprezentative pentru gândirea modernă și contemporană, chiar dacă ele nu se înscriu pe o linie de filiație directă cu filosofia lui Platon, atât cu teoria lui Einstein, cât și cu concepția lui Nietzsche[115].

---

[114] ***Ibidem.***

[115] Desigur, Nietzsche introduce în articulațiile concepției sale despre eterna reîntoarcere și factorul uman (ceea ce, totuși, Platon nu făcea) și întârzie cu detalii mai ales asupra lui, dar împrejurarea amintită nu-l oprește ca în cele din urmă să profileze reversibilitatea timpului uman pe fundalul reversibilității timpului „extrauman" și să ne sugereze că acest fundal constituie un fel de condiție transcendentală pentru apariția celuilalt tip de reversibilitate: „Această viață pe care tu o trăiești acuma sau ai trăit-o va trebui s-o mai trăiești o dată și încă de nenumărate ori; și nu va fi nimic nou în ea, ci fiecare durere și fiecare plăcere și fiecare idee și fiecare suspin și tot ce este nespus de mic sau de mare în viața ta trebuie să-ți revie și totul în aceeași ordine sau succesiune - și tot așa fiecare păianjen și această lumină de lună dintre pomi și tot așa fiecare clipă și eu însumi. Veșnica clepsidră a existenței este mereu întoarsă - și tu împreună cu ea, firicel de praf!" (*Die*

O altă perspectivă metafizică asupra timpului, o perspectivă de natură subiectualistă sau subiectivă asupra lui se degajează din gândurile lui Aristotel. Ideea ultimă spre care el înclină este aceea că nici o reflecție filosofică autentică în legătură cu timpul nu este posibilă fără introducerea în ecuație a sufletului ca element indispensabil de referință[116]. Elaborarea conceptului de timp presupune, crede filosoful, luarea în considerare a unor forme de exprimare a sufletului şi a unor conținuturi sufleteşti specifice. Mai întâi ar trebui avută în vedere viața pură a sufletului, „mişcarea" (*kinesis*) ca atare a sufletului, mişcare efectuată dinspre anterior înspre posterior [117]. Această „mişca-

---

fröhliche Wissenschaft, în *Nietzsche's Werke*, vol. V, Leipzig, Alfred Kröner Verlag, 1921, p. 265.)

[116] Aristotel, *Fizica*, 223a.

[117] *Ibidem*, 219a.

Afirmațiile citate sunt limpezi şi ele nu lasă loc nici unui dubiu. Dar nu vin ele în contradicție cu ideile exprimate în *Despre suflet*? Într-o anumită măsură, fără îndoială că vin. Ne amintim că în această lucrare Aristotel susține la un moment dat imposibilitatea ca sufletul să se mişte într-un fel oarecare (408b). Sufletul ar fi un principiu al mişcării, dar nu o expresie a mişcării ca atare. Acest gând este exprimat într-un context precis şi anume în contextul încercării de definire a sufletului prin relaționarea lui cu termenul său opozitoriu care este corpul (v. şi 414a). Sufletul ar fi principiul însuşi al vieții corpului, principiul său vital, principiul care, punându-se ca formă sau esență, determină corpul care în el însuşi şi prin el însuşi poartă viața numai în „potență" să o primească în act şi să se lase structurat conform scopurilor pe care el - corelatul său - le fixează. Acest principiu vital este implicit un principiu al mişcării; dar - repetăm - el nu este şi o expresie a mişcării ca atare.

Aristotel consideră, însă, că este posibilă şi la fel de îndreptățită şi o altă cale de cercetare: aceea prin care, făcându-se

re" ar constitui o trăire de natură suprasensibilă sau spirituală. La trăirea amintită, pe care, întrebuințând o sintagmă filosofică forjată într-o altă epocă decât aceea în care a creat Aristotel, o putem numi experiență internă, se adaugă și un alt tip de experiență; este vorba de experiența la care se referă, de fapt, Aristotel, este vorba de experiența luată în sensul de cunoaștere bazată pe mărturia simțurilor și care a primit ulterior denumirea de experiență externă. Aceasta ne determină să constatăm nu atât existența unei ordini de succesiune în desfășurarea fenomenelor și a evenimentelor, cât existența unei periodicități în ordinea lor de succe-

---

abstracție de raporturile sale nemijlocite cu corpul, sufletul este lăsat să-și dezvăluie propriile sale caracteristici și resorturi interioare. În lumina acestei analize, sufletul se revelează a fi o configurație alcătuită din mai multe „părți" sau moduri de a fi aflate în relații mai mult sau mai puțin strânse unele cu altele. Aceste „părți" sau moduri de a fi au un dublu aspect: pe de o parte, ele sunt facultăți, capacități, „potențe", iar pe de altă parte ele sunt treceri, în act, ale „putințelor" inerente sufletului, actualizări ale lor, „activități" (***Despre suflet***, 433b, 407a). În calitatea lor de „putințe", „părțile" sufletului sunt principii ale mișcării, dar nu manifestări propriu-zise ale mișcării. În calitatea lor de acte, de realități în act, de actualizări ele sunt expresii ale mișcării. Un exemplu de mișcare este acela al reprezentării (*phantasia*) puse în act (***Despre suflet***, 428b; ***Fizica***, 254a). Întrucât imaginile (*phantasmata*) în care se finalizează operațiunile reprezentării sunt vide de „materie", se poate spune că atât ele, cât și mișcarea care le generează poartă cu sine un anumit caracter extrasensibil (***Despre suflet***, 432a). Un alt exemplu semnificativ de mișcare este procesul de desfășurare a gândirii discursive. În acest caz, mișcarea - care se dezvoltă oarecum liniar și nu într-o modalitate circulară - are, desigur, o natură suprasensibilă, iar scopul ei este fie să definească, fie să demonstreze ceva (***Ibidem***, 407a).

siune[118]. Prin interiorizarea unei asemenea forme de experienţă şi prin supunerea ei capacităţii de reflecţie intelectuală, se ajunge la definirea timpului ca numărul, mărimea sau măsura „mişcării, după anterior şi posterior"[119]. Esenţa timpului încetează să mai fie prezentă în exteriorul sufletului, ea fiind transferată în interiorul lui şi „redusă" la statutul unui concept luat în sensul pe care tocmai l-am evocat. Dar Aristotel nu se opreşte aici. Făcând să alunece ultimul criteriu de referinţă înspre mişcarea pură a sufletului, el deplasează, totodată, accentul intelectual pus iniţial pe „ideea" de număr către aceea de „clipă". În acest mod, timpul este raportat, în ultimă instanţă, nu la „numărul mişcării", ci la acea unitate a numărului mişcării care este clipa[120]. Aceasta nu înseamnă că Aristotel va defini timpul ca unitatea „numărului mişcării, după anterior şi posterior", cum ar fi trebuit, poate, logic să procedeze... El se va mulţumi cu a face din clipă ceva fără de care timpul pur şi simplu nu poate fi înţeles. Însă modul în care el o defineşte afectează în profunzime conceperea însăşi a timpului. În calitatea ei de unitate a numărului care măsoară, în calitatea ei de unitate delimitativă a anteriorului şi a posteriorului, clipa este în permanenţă una şi aceeaşi, este în permanenţă identică ei însăşi: ea se află de fapt în afara timpului, aparţinând eternităţii. Ea împrumută, însă, nu-

---

[118] Limitarea la acest tip de experienţă favorizează configurarea unei concepţii empirice asupra timpului; Aristotel însuşi pare să acrediteze uneori - aşa cum am arătat deja - posibilitatea şi relativa îndreptăţire a susţinerii acestui punct de vedere.

[119] Aristotel, *Fizica*, 219b.

[120] *Ibidem*, 220a

mărului al cărui constituent este caracterul ei de veșnică identitate cu sine și instrumentează receptarea timpului ca un paradoxal timp etern, deci ca timp metafizic. Dar această receptare a lui are un specific strict subiectiv și se ridică la nivelul unei formulări pur conceptuale.

Istoria ulterioară a gândirii metafizice cunoaște un proces de lentă, dar continuă diferențiere și autonomizare ale celor două atitudini conținute mai mult sau mai puțin explicit în concepția lui Aristotel și care până la urmă confluau la el într-o perspectivă globală. Întâlnim mai întâi o direcție de gândire care în construcția intelectuală a conceptului de timp ia ca punct de sprijin sau de reper experiența externă, dar o experiență externă, ca să ne exprimăm astfel, evident interiorizată sau subiectivizată. Între reprezentanții săi figurează Descartes, Spinoza, Leibniz și, parțial, chiar Bergson. Cum înțelege să definească timpul Descartes, de exemplu? Ca „un anume fel" de „a ne gândi" la durata reală a tot ceea ce ne înconjoară, durată ce este percepută printr-un act de generalizare empirică și, în consecință, ajunge să fie desemnată cu ajutorul simțurilor drept o proprietate comună a tuturor lucrurilor care intră în compoziția lumii[121]. Dar cum se finalizează acest mod specific de a gândi durata? Prin elaborarea unui *ens rationis*, a unui construct rațional pur, a unui concept ființând în sine și prin sine. Acest concept este „numărul mișcării". El este termenul prin care se definește timpul. Într-adevăr, enunțul lui Descartes despre timp se reduce la această afirmație:

[121] Descartes, *Principiile filosofiei*, I, 57.

timpul este numărul mişcării lucrurilor, este numărul mişcării lucrurilor care „durează". Pe o linie de gândire identică în esența ei cu aceea a lui Descartes se situează Spinoza. Cu elemente noi de interpretare vine, în schimb, Leibniz. Punctul de plecare îl constituie şi pentru el experiența externă - desigur, nu o experiență externă pură, ci o experiență externă puternic subiectivizată. La Leibniz, însă, conceptul de timp nu este rezultatul prelucrării pozitive a unor date empirice interiorizate, nu este, aşadar, rezultatul operației de abstragere a unor note comune şi generale din complexul proceselor şi evenimentelor exterioare pe care subiectul uman le-a selectat, ierarhizat şi în cele din urmă desemnat ca fiind cele mai importante pentru sine însuşi. De fapt, această experiență temporală este o experiență cu semn negativ. Perceperea timpului ca o ordine de succesiune a unor întâmplări este afectată de un caracter permanent de irealitate: ceea ce noi percepem nu este, în fond, succesiunea dată în subzistența ei ființială, în plenitudinea ei ființială, în pozitivitatea ei, ci succesiunea pusă ca dispariție, ca „pieire", ca pură interconexiune a unor fapte care se anihilează la nesfârşit unele pe altele. Timpul „experiențial" nu are nici o realitate; realitate au doar „momentele", dar acestea se află în mod evident în afara lui. Acest timp nu ființează cu adevărat, nu are consistență şi până la urmă nici „ființă"; el este marcat de un gol ontologic, de un neant interior[122]. Totuşi, nu trebuie să tragem de aici concluzia că orice activitate

[122] Vezi *Replica a cincea a d-lui Leibniz, sau Răspunsul la a patra replică a d-lui Clarke*, în G. W. Leibniz, *Opere filosofice*, vol. I, ed. cit., p. 599.

depusă în scopul elaborării unui concept pozitiv al timpului este *ab initio* sortită eșecului. Ne putem gândi la ideea de timp în termeni exclusiv „ideali" și construi - în replică la informația neantizatoare pe care ne-o furnizează experiența propriu-zisă - un concept „pur" al timpului, un concept a cărui determinație (fundamentală!) de succesiune ajunge să fie poziționată într-un plan strict ideal. Un astfel de concept își extrage întreaga pozitivitate din demersurile gândirii și își primește întreaga consistență „existențială" de la „irealitatea" abstractă care îi este acesteia consubstanțială[123].

De o experiență externă în măsură să reprezinte baza elaborării unei concepții specifice asupra timpului vorbește și Bergson. Aceasta e experiența care ne conduce la înțelegerea spațiului ca mediu omogen și multiplicitate cantitativă. De ideea spațiului compus dintr-o serie de termeni caracterizați prin exterioritate reciprocă și prin faptul că sunt numărabili „profită" eul nostru superficial, care și-o asumă în totalitate și o aplică fără nici o rezervă critică la definirea experienței sale interne, care este prin excelență de natură temporală. Timpul (interior) este proiectat în spațiu și absorbit în structura acestuia, astfel încât succesiunea de momente a vieții noastre psihice primește aspectul unei linii formate din momente juxtapuse, iar durata în care este implicată trăirea eului, în realitate extrem de diversă din punct de vedere calitativ, devine o durată omogenă[124]. O astfel de reprezentare a timpului

---

[123] *Ibidem.*

[124] Henri Bergson, *Essai sur les données immediates de la conscience*, Paris, Librairie Félix Alcan, 1921, p. 74 ș.u.

poartă cu sine o semnificație oarecum negativă, consecință directă a împrejurării că obiectul ei de referință este afectat de un mod de a fi oarecum inautentic și superficial. Se poate, însă, vorbi, crede Bergson, și de un concept pozitiv al timpului, de un concept întru totul pozitiv al timpului. Cum înțelege filosoful francez să definească un astfel de concept vom vedea mai târziu.

O altă linie de gândire pune accentul - așa cum indicam deja - pe experiența internă ca atare a subiectului uman. O parte din susținătorii ei se raportează la conținuturile conștiinței noastre și ea extrage un concept al timpului din compararea relațiilor care se stabilesc între ele. O altă grupare ia ca punct de plecare al reflecției cadrul formal al vieții noastre sufletești și înclină să identifice timpul, cel puțin la nivelul originarității sale, cu condiția transcendentală a devenirii concrete a conținuturilor de conștiință.

Capul de serie al primei grupări de gânditori pare să fie Sfântul Augustin. Pentru Sfântul Augustin, timpul este o „extindere" sau o „întindere" a sufletului însuși[125], o extindere sau o întindere, însă, de un fel anumit: ea însumează, făcându-le să apară strâns interdependente și purtându-le într-o direcție ireversibilă, momentele trecutului, prezentului și viitorului. Afirmând că timpul este succesiunea ireversibilă a conținuturilor vieții sufletești, noi nu ne limităm la simpla indicare a unui act de „simțire" ce are loc în interiorul eului nostru, ci ne raportăm la proprietatea fundamentală a duratei tuturor acestor conținuturi; în

[125] Sfântul Augustin, *Confessiones*, XI, 26, 33.

modul acesta, noi „fixăm" elementele şi datele trăirii şi, implicit, imaginile lucrurilor la care ele trimit într-un concept sau mai bine zis într-un cuvânt-concept[126].

---

[126] ***Ibidem***, XI, 18.

Nu se poate, totuşi, să nu amintim aici numele lui Plotin. Plotin reprezintă un fel de verigă între Aristotel şi Sfântul Augustin. Aristotel asocia timpul cu „mişcările sufletului", dar el nu îi limita sfera de acțiune printr-o raportare exclusivă la evenimentele vieții interioare. Plotin preia una din ideile concepției aristoteliene şi o dezvoltă în termeni radicali: pentru el, timpul este o modalitate de a fi a sufletului şi doar a acestuia. De asemenea, o altă idee a lui Aristotel, existentă numai într-o parte din reflecțiile sale, numai implicit şi într-o formă ce vine în contradicție cu susținerile dintr-o altă serie de reflecții – şi anume aceea a caracterului ireversibil al timpului – se structurează la Plotin la nivelul explicit al discursului. Prin prezentarea tezei ireversibilității la acest nivel al discursului, el ne apare drept un precursor incontestabil al Sfântului Augustin. Cum înțelege, aşadar, Plotin să definească timpul? Ca o succesiune ireversibilă de evenimente sufleteşti, ca o succesiune de acte sufleteşti mereu inedite; sau, cu o nuanță de exactitate în plus, ca o succesiune în permanență înnoitoare de evenimente sufleteşti reflectate în minte, de acte sufleteşti conştientizate, de acte sufleteşti reflexive (***Enneade***, III, 7, 11). Sufletul de care vorbeşte Plotin în acest context este, însă, un suflet transpersonal, sufletul înțeles ca ipostază unitară şi ca emanație a *nous*-ului. Este adevărat că, puțin mai încolo (***Op. cit.***, III, 7, 13), Plotin se întreabă dacă nu cumva timpul nu ființează, în întreaga sa plenitudine, şi în sufletele individuale şi, răspunzând, el pare să schițeze, mai întâi, un răspuns afirmativ. Totuşi, spune el în continuare, timpul (interior) al fiecărui suflet în parte nu-şi datorează naşterea şi existența decât faptului că acesta participă oarecum imitativ la unitatea de durată a sufletului universal ca la un principiu fondator. Dar un astfel de enunț nu face altceva decât să acrediteze, în ultimă instanță, ideea lipsei de consistență şi independență ontologică a timpului care „susține" viața sufletelor individuale. Va trebui să aşteptăm până la Sfântul Augustin pen-

Pe aceeaşi linie de gândire se situează şi un filosof atât de însemnat cum este Berkeley, atunci când el afirmă că nu putem concepe timpul decât ca „succesiunea ideilor în sufletul nostru"[127], decât ca succesiunea reprezentărilor noastre mentale.

Dintre filosofii contemporani afiliaţi curentului de gândire asupra timpului inaugurat de Sfântul Augustin trebuie să-l amintim în primul rând pe Bergson. Înţelegerea superficială şi inautentică a problematicii timpului, finalizată în conceptul de durată omogenă, coexistă - spune Bergson - cu posibilitatea înţelegerii profunde şi autentice a acestei problematici. Dacă eliminăm ideea de spaţiu din reprezentarea pe care o putem avea asupra timpului şi ne concentrăm în exclusivitate atenţia asupra vieţii noastre sufleteşti originare suntem în măsură să concepem timpul ca pe o „durată absolut pură". Timpul ca durată absolut pură ni se revelează a fi succesiunea stărilor noastre de conştiinţă care se întrepătrund, fuzionează şi se structurează într-o totalitate organică. Timpul originar, „durata" fiinţială specifică eului nostru profund ia, pentru conştiinţa noastră, forma unui flux dinamic de interdependenţe, a unui conex de momente heterogene ce ajung să se îmbine unele cu altele, a unei sinteze calitative[128]. Conceperea timpului ca durata

---

tru ca timpului subzistenţă a sufletului individual să i se acorde o deplină demnitate filosofico-axiologică. Sfântul Augustin este cel dintâi care elaborează o întreagă teorie a timpului luând în considerare în exclusivitate viaţa subiectivă ca atare, experienţa subiectivă propriu-zisă.

[127] George Berkeley, ***Principiile cunoaşterii omeneşti***, 98.

[128] Henri Bergson, ***Essai sur les données immediates de la conscience***, ed. cit., pp. 76 şi 97.

originară a eului se fundamentează, deci, în această „autoscopie" a străfundurilor vieții noastre sufletești și se exprimă prin și într-un act de reflecție concretă.

Kant își elaborează și el concepția sa despre timp introducând ca termen absolut de referință constituția internă a subiectului. Dar pentru el timpul nu este o determinare inerentă fenomenelor vieții sufletești, ci numai o condiție transcendentală a desfășurării lor. Timpul este o formă pură, un cadru formal necesar manifestării tuturor intuițiilor interne determinate, o reprezentare primordială despre mine însumi ca durată subiectivă goală de conținut, reprezentare ce face posibile toate celelalte reprezentări (pline de conținut) despre viața mea interioară. Această reprezentare a priori - și acum intervine a doua diferență dintre Kant și cel puțin o parte dintre filosofii care se înscriu pe linia de gândire inaugurată de Sfântul Augustin - este, însă, o intuiție și nu un concept. În primul rând, nu un concept empiric; și nu un concept empiric, pentru că reprezentarea timpului nu este „scoasă" din nici o experiență „concretă": simultaneitatea și succesiunea, singurele reprezentări ce ar putea trimite la o bază de date empirice, nu devin elemente de percepție decât dacă reprezentarea timpului le servește a priori „ca fundament"[129]. Dar reprezentarea timpului ca o durată unică anterioară perceperii simultaneității sau succesiunii în care au a se integra fenomenele interne[130] nu poate fi decât o intuiție[131]. În al doilea rând,

---

[129] Immanuel Kant, ***Critica rațiunii pure***, ed. cit., p. 74.

[130] Totuși, prin mijlocirea acestor fenomene sunt integrate în același tip de percepere și fenomenele externe.

[131] Immanuel Kant, ***Op. cit.***, p. 74.

nu ne este permis să afirmăm nici că timpul este un concept „discursiv" sau „general". Am putea susține așa ceva numai dacă reprezentarea timpului ca timp „unic" s-ar forma prin abstragerea a ceea ce este comun timpurilor diferite ce-ar fi date în prealabil într-o și ca o multiplicitate de reprezentări. Însă nu acesta este adevărul: mai întâi avem reprezentarea unui timp unic, adică o intuiție (căci „reprezentarea care nu poate fi dată decât de un singur obiect este intuiție"[132]) și numai după aceea putem formula conceptul de timpuri diferite, deducându-l din această reprezentare-intuiție.

Nu este aici locul să supunem unei cercetări critice detaliate concepția kantiană despre timp. Dar o întrebare, cel puțin, trebuie, totuși, pusă: putem afirma oare cu certitudine că timpul este o intuiție și nu un concept? În susținerea punctului său de vedere, Kant pleacă de la premisa că reprezentarea primordială pe care o avem despre timp face abstracție de fenomenele interne propriu-zise. Făcând, însă, abstracție de ele, este evident că obiectul la care ne raportăm nu poate fi decât un timp *pur*, receptat oarecum dintr-o dată și în unicitatea identității sale cu sine. S-ar putea, totuși, ca lucrurile să nu stea tocmai așa cum își imaginează Kant că stau. S-ar putea ca unele persoane să ia ca punct de plecare în actul de reprezentare a timpului autoperceperea succesiunii fenomenelor interne și să încerce apoi clarificarea acestei modalități de a fi „în succesiune" a conștiinței, care este resimțită mai întâi confuz, prin „fixarea" și conceptualizarea „părți-

[132] *Ibidem*, p. 75.

lor" ei componente în termeni ca trecut, prezent şi viitor. Primul demers al gândirii s-ar termina, astfel, cu desemnarea unor timpuri diferite (timpul trecut, timpul prezent şi timpul viitor), urmând ca abia apoi, prin identificarea a ceea ce este comun acestor timpuri şi le leagă între ele (adică a duratei ce se autolimitează şi astfel autolimitată se înlocuieşte pe sine cu sine în mod continuu), să fie forjat conceptul de timp în general. Nu vedem de ce această poziție ar fi mai puțin justificată decât aceea pe care se situează Kant. Să presupunem, însă, că acest scenariu genealogic nu e tocmai exact în toate detaliile sale. Nimeni nu ne interzice atunci să ne punem o altă întrebare: oare putem vorbi de un timp unic fără a avea implicit în minte conceptul de timpuri diferite? Şi dacă vom fi constrânşi să acceptăm această presupoziție ca pe o evidență certă, urmează să adăugăm imediat întrebării de mai sus o altă întrebare: oare ceva a cărui înțelegere este imposibilă fără formularea unui concept poate fi altceva decât tot un concept?

Demnă de interes este şi perspectiva din care cercetează Schopenhauer problema timpului. Punctul ultim de referință este şi pentru Schopenhauer „experiența" internă. Timpul, spune el, este o reprezentare a subiectului. Această reprezentare este o reprezentare a priori (cum era şi la Kant), întrucât departe de a depinde de datele empirice şi de a fi „dedusă" din modul de manifestare a obiectelor, ea îşi datorează apariția capacităților originare ale subiectului. Totuşi, ea nu are un caracter intuitivo-sensibil exclusiv, cum avea la Kant. Este posibil, desigur – consideră Schopenhauer –, ca subiectul să-şi limiteze reprezentarea timpului la

perceperea stării sale interne ca fiind un fel de continuitate goală de conținut şi încă vidă de orice serie de raporturi concrete. Această reprezentare nu constituie, însă, decât o etapă preliminară în procesul de formare a unei reprezentări mai complexe şi mai adecvate. Pentru a accede la ea, trebuie să acordăm un rol şi senzațiilor în şi prin care se exprimă „sensibilitatea" noastră (dar un rol, totuşi, minor) şi să investim, de asemenea, cu un rol şi facultatea înțelegerii, a intelectului (dar pe aceasta din urmă cu un rol major). Înțelegerea (care e un „a priori") dispune prin sine însăşi de capacitatea legării efectului de cauză şi a introducerii lor într-o ordine de succesiune. Ea constituie o funcție potențială creatoare de configurație şi sens. Însă înțelegerea nu se rezumă la a fi doar o simplă posibilitate, ea fiind în măsură să treacă în act, să se actualizeze. Actualizarea are loc atunci când înțelegerea se intenționează asupra materialului brut alcătuit din suma senzațiilor noastre confuze şi dezordonate. Rezultatul acestei intenționări este de foarte mare importanță: înțelegerea ajunge să suprime haosul devenirii senzațiilor şi să le subordoneze pe toate unei ordini de succesiune cauzală. Orice vizare actualizantă, ca unul din modurile fundamentale de a fi ale înțelegerii, este o operațiune „imediată", intuitivă, nonconceptuală. Ea transformă spontan senzațiile, vagi prin însăşi natura lor, în reprezentări exacte şi distincte şi astfel restructurate le face nemijlocit să apară pentru noi ca dezvoltându-se unele din altele sub controlul şi conducerea cauzalității. Ceea ce caracterizează în esență ansamblul reprezentărilor noastre este faptul că între ele se stabileşte - ca urmare a intervenției operate de

facultatea înțelegerii - o relație de succesiune cauzală. Timpul, timpul veritabil nu este nimic altceva decât această linie de succesiune cauzală a reprezentărilor noastre pe care înțelegerea a creat-o în maniera ce-i este proprie, adică intuitiv, nonconceptual și pe care ea o poate recunoaște și „reînființa" ulterior de nenumărate ori, întrebuințând procedee de același tip.

O problemă care se cere a fi evocată aici, fie chiar și pe scurt, este următoarea: făcând din cauzalitate esența timpului - așa cum făcuse din ea, de fapt, și esența spațiului - mai poate pretinde Schopenhauer că timpul este, în ultimă instanță, o reprezentare *intuitivo*-intelectuală? Să ne reamintim cum caracterizează el cauzalitatea: ca o „însușire generală" (*die allgemeine Art*) a reprezentărilor ca reprezentări, ca modul fundamental de a fi al tuturor reprezentărilor[133]. Insă o proprietate *generală* a... poate fi identificată ea cu ceva diferit de un concept?

Să vedem, în sfârșit, dacă și cum putem racorda la perspectiva filosofică detaliată în cele anterioare pe cel mai important gânditor contemporan al problematicii timpului și anume pe Heidegger. Pentru aceasta este obligatoriu, însă, să răspundem mai întâi la următoarele întrebări: 1) joacă oare experiența „internă" a subiectului vreun rol explicativ în interpretarea pe care Heidegger o dă timpului? 2) dacă joacă un astfel de rol, care sunt caracteristicile ei? 3) este această experiență de natură metafizică? 4) ce reprezintă timpul pentru Heidegger: o intuiție sau un concept?

---

[133] Arthur Schopenhauer, *Op. cit.*, p. 16.

Vom începe prin a încerca să răspundem la ultima întrebare. Aşa cum rezultă din cele susținute de Heidegger, *Dasein*-ul dispune de capacitatea de a comprehenda timpul atât „netematic" (ireflexiv), cât şi „tematic" (reflexiv); sau şi mai bine, căci n-am tradus tocmai exact ceea ce vrea să spună Heidegger, *Dasein*-ul se poate raporta atât la ceea ce constituie indiciile „preexplicite" ale termenului de timp, indicii constituite din cuvintele „acum", „apoi", „atunci", cât şi la termenul de timp ca atare[134]: primul tip de raportare ar echivala cu înțelegerea netematică sau ireflexivă a timpului, iar a doua cu înțelegerea lui tematică sau reflexivă, cu „interpretarea" sau „explicitarea" lui. Interpretarea lui ontologică este în orice caz o interpretare „teoretică" şi conceptuală. Pentru un filosof, aşadar, timpul se desemnează a fi un concept şi o temă de discuție articulată într-un limbaj teoretico-discursiv.

Vom trece în continuare la cercetarea grupului format din celelalte trei întrebări. Există, probabil, în modul în care le-am formulat o presupoziție tacită de natură afirmativă, o presupoziție care necesită să fie confirmată, însă, cu argumente... Prima întrebare, reformulată, ar urma să sune astfel: raportează oare Heidegger timpul la experiența „internă" a subiectului? Îl raportează, am putea răspunde, dar - ar trebui să adăugăm imediat - într-un mod care îl diferențiază extrem de evident față de antecesori. Timpul nu mai reprezintă pentru el nici relația de succesiune a unor conținuturi sufleteşti luate în şi pentru ele însele şi nici

[134] Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, ed. cit., p. 408.

intuiția unei durate interne goale de conținut care face posibile, cu toate acestea, succesiunea și simultaneitatea unor conținuturi psihice. Timpul constituie durata „ființială" a *Dasein*-ului în calitatea acestuia de ființă care ființează în mod originar în lume sau, pentru că se poate spune și așa, de „subiect"[135] care ființează în mod originar în lume. Experiența „subiectivă" a *Dasein*-ului la care este raportat timpul se profilează, așadar, pe fundalul lumii (și a comunității) în care *Dasein*-ul se află originar implicat. Ea nu este o experiență „internă" în sensul obișnuit al cuvântului, întrucât ea se lărgește dincolo de limitele egotiste ale acesteia, punând lumea și comunitatea ca momente de referință ale ei și ca elemente absolut indispensabile autoconstituirii și autoexprimării sale. Aceasta, pe de o parte. Pe de altă parte, însă, experiența *Dasein*-ului este o experiență „subiectivă" mai profundă decât simpla „experiență" a conținuturilor vieții sufletești și a devenirii lor, deoarece ea se întemeiază pe actul cel mai important al conștiinței noastre morale (*Gewissen*), pe „decizia anticipativă" (*die vorlaufende Entschlossenheit*), act care ne revelează fiecăruia dintre noi în mod explicit și cu toată tăria că ființa noastră este în esența ei o „ființă spre moarte" (*Sein zum Tode*). După ce am răspuns la cea de-a doua întrebare pe care ne-am pus-o mai sus, urmează acum să răspundem și la cea de-a treia. Experiența existențială la care Heidegger raportează timpul și pe baza căreia încearcă să formuleze o caracterizare a lui este o experiență „transcendentală" în sensul că ea face posibile toate celelalte

---

[135] Cf., de exemplu, Martin Heidegger, *Despre esența temeiului*

experienţe umane şi, de asemenea, în sensul că ea este independentă de orice referinţe empirice propriu-zise. Această experienţă - traversată de timp, formată în, de şi, în esenţa ei, ca timp –, această experienţă a cărei structură este, de fapt, o structură temporală, poate fi asociată până la un anumit punct cu experienţa „internă" a reprezentării formale a duratei la care se raportează Kant: amândouă sunt condiţii transcendentale (în ambele sensuri ale termenului „transcendental") pentru ce a mai rămas să completeze suma integrală a experienţelor noastre „subiective". Amândouă sunt, putem spune, experienţe metafizice. Există, totuşi, o diferenţă importantă între ele. Reprezentarea subiectivă kantiană este, în ultimă instanţă, închisă în sine însăşi; desigur, ea face posibilă o serie întreagă de alte experienţe, dar acestea par să apară ulterior, fără nici o legătură directă cu ea şi oarecum în mod misterios. Cu totul altfel stau lucrurile în cazul duratei existenţiale la care se referă Heidegger. În calitatea ei de condiţie transcendentală, ea vizează încă de la început un ceva diferit de sine – „grija" (*Die Sorge*) – pe care îl (o) face posibil(ă) în unitatea constitutivă a momentelor sale ca pe un coactual asociat indestructibil ei însăşi şi cu ajutorul căruia (căreia) intermediază manifestarea diversului celorlalte moduri experienţiale de a fi ale *Dasein*-ului.

Am descris până acum câteva din aspectele esenţiale ale concepţiei heideggeriene despre timp. Ne revine acum în continuare sarcina de a prezenta într-o manieră analitică şi mai susţinută această concepţie.

Aşa cum am arătat deja, timpul la care se referă Heidegger reprezintă „fiinţa" însăşi a *Dasein*-ului; nu

se poate vorbi, afirmă el, de existența unui timp exterior *Dasein*-ului, de existența unui timp „în sine", obiectiv și „absolut". Timpul nu poate ființa decât ca timp al *Dasein*-ului; el reprezintă modalitatea fundamentală de a fi a *Dasein*-ului. Pentru a scoate și mai bine în evidență această caracteristică, Heidegger întrebuințează adeseori în locul termenului de timp termenul – mai sugestiv poate – de temporalitate.

Ar trebui, continuă filosoful, să distingem mai multe forme temporale de bază în universul cărora se înscrie sau se poate înscrie ființa umană: timpul originar și autentic (sau temporalitatea originară și autentică), timpul istoric (sau istorialitatea – istorialitatea, pentru că timpul istoric nu este ceva exterior *Dasein*-ului, ci unul din modurile sale temporale), timpul „preocupării" (sau intratemporalitatea – intratemporalitatea, pentru că acest timp al „preocupării cotidiene" nu este ceva exterior *Dasein*-ului, ci unul din modurile ființei sale temporale) și, în sfârșit, timpul neoriginar și neautentic (sau temporalitatea neoriginară și neautentică).

Timpul originar și autentic – acesta e forma temporală fundamentală, aceea care, în calitatea ei de condiție transcendentală, face posibile toate celelalte forme temporale. El este un timp ekstatic, un timp care iese în afară de sine pentru a crea un fel de orizont sau mediu în „luminozitatea" căruia se pot manifesta celelalte forme ale timpului. Dar timpul originar poate fi cercetat nu numai în funcție de relația ce se stabilește între el și timpurile „derivate" pe care le posibilizează, ci și în el însuși, în propriul lui conținut. Luat ca atare, timpul originar formează o extensiune

(*Erstrecktheit*) ekstatico-temporală finită sau o „durată" finită care reuneşte momentele ekstatice ale viitorului, trecutului şi prezentului. A spune despre acest timp că este „ekstatic" echivalează cu a enunța ideea că el constituie o unitate de momente temporale care transcend, fiecare în parte, înspre celelalte două şi îşi manifestă conținutul specific numai prin raportarea „extrinsecă" inerentă lor. Timpul originar nu este o prezență subzistențială blocată în sine însăşi, nu este o succesiune de „acum"-uri subzistențiale vide de trecut şi viitor, ci o totalitate extensivă care cumulează viitorul, trecutul şi prezentul. Timpul originar „se temporalizează"[136]; aceasta ar fi expresia cea mai potrivită pentru a-l caracteriza în profunzime: într-adevăr, el nu „este", nu se manifestă ca o prezenteitate statică sau ca o succesiune de astfel de prezenteități, ci ca o durată devenindă, ca o durată ce se îndreaptă înspre un posibil al meu absolut cert, ca o durată care posibilizează posibilul fundamental al ființei umane. Dar care e posibilul absolut sigur înspre care progresează temporalitatea temporalizantă a *Dasein*-ului? Acesta e finitudinea şi moartea. Finitudinea şi moartea reprezintă viitorul posibil de netăgăduit al *Dasein*-ului. Dar dacă este aşa - şi aşa este -, înseamnă că factorul conducător şi „fenomenul primar" al temporalității îl constituie viitorul[137]. Viitorul este dimensiunea temporală către care *Dasein*-ul se proiectează şi „înspre ce"-ul, destinația sau „sensul" pe care el le vizează. Însă acest viitor nu este un viitor închis în sine însuşi. El este indisolubil legat de un trecut în care a fost deja „arun-

[136] Martin Heidegger, ***Sein und Zeit***, ed. cit., p. 328.
[137] ***Ibidem***, p. 329.

cat" și de un prezent care îl prezentifică clipă de clipă. Nu e mai puțin adevărat că - așa cum spuneam - nici trecutul și nici prezentul nu sunt modalități temporale izolate în sine și separate radical una de alta sau opace față de viitor: sunt și ele „unități ekstatice", adică „unități" ce ies în afară de sine, pentru a trimite, fiecare în parte, la celelalte două. Timpul originar sau temporalitatea originară formează o totalitate de unități ekstatice în care accentul e pus, totuși, pe „dimensiunea" (ekstatică) a viitorului. Însă nu numai dimensiunile temporale intrinseci acestei totalități au un caracter ekstatic, ci însăși totalitatea înțeleasă ca *unitate* integratoare. Totalitatea ca durată extensibilă (finită) iese în afară de sine, se distanțează oarecum față de sine și în această calitate ea se pune ca fundamentul structural al grijii sau ca unitatea „internă" a componentelor sale principale (existența, facticitatea, decăderea), determinând, astfel, prin intermediul ei, raporturile mai concrete pe care *Dasein*-ul le întreține cu lumea ambiantă.

În esența lui, timpul originar reprezintă, așadar, durata ființială a *Dasein*-ului care își extrage întreg sensul ei de a fi finită din limitarea inexorabilă pe care o aduce cu sine viitorul. Originaritatea ca atare a timpului originar nu poate fi, totuși, completamente scoasă în evidență și explicitată decât dacă *Dasein*-ul apelează la forma cea mai înaltă a înțelegerii și anume la decizia anticipativă. Aceasta îi revelează *Dasein*-ului faptul că „ființa" lui este o „ființă spre moarte" și îl determină să-și asume cu o responsabilitate deplină posibilul cert spre care este proiectat. În modul acesta, temporalitatea originară câștigă o nouă determinație,

aceea a autenticității şi devine, în consecință, o temporalitate originară autentică.

Timpul originar şi autentic (sau temporalitatea originară şi autentică) reprezintă condiția transcendentală pentru celelalte forme temporale care fiinţează în „inima" însăşi a ființei umane. Pentru două dintre ele - timpul istoric şi timpul preocupării cotidiene - constituie chiar un fel de paradigmă. Într-adevăr, acestea din urmă copiază şi reiterează structura de profunzime a celui dintâi (sau a celei dintâi), dezvăluindu-se a fi unități totalizatoare care fac să se intersecteze „ekstatic" momentele trecutului, prezentului şi viitorului. Ele sunt, totuşi, într-o anumită măsură, derivate „degradate" ale modelului originar, întrucât ele deplasează accentul de la viitorul asupra căruia insista temporalitatea originară (şi autentică) fie înspre trecut (istorialitatea se raportează în primul rând la seria de potențialități *moştenite* pe care *Dasein*-ul o are de transmis către sine însuşi), fie la prezent (intratemporalitatea sau timpul *Dasein*-ului preocupat de „subzistentul" şi „disponibilul" manipulabil ce fiinţează în interiorul lumii se constituie, de fapt, ca o *prezentificare* ce „aşteaptă" şi „reține"[138]). La capătul lanțului alcătuit din principalele forme ale temporalității umane se situează timpul vulgar (şi inautentic). Sursa imediată a genezei sale o reprezintă intratemporalitatea, iar sursa ei ultimă o reprezintă, desigur, temporalitatea originară (şi autentică), care este o condiție (temporală) transcendentală. Timpul „vulgar", timpul percepției „comune" „acoperă"

[138] *Ibidem*, p. 406.

(„camuflează") și „nivelează" caracterul ekstatico-orizontal al temporalității originare din care provine. El este imaginat și conceput ca o succesiune neîntreruptă de „acum"-uri goale de viitor și trecut (de un viitor și un trecut „individualizate"), ca o succesiune nesfârșită de prezenteități închise în ele însele, ca o succesiune care prin natura sa de permanență subzistențială salvează „acum"-ul ca „acum", „acum"-ul în general de la dispariție și-l livrează unei ființări veșnice. Timpul vulgar se desemnează, astfel, a fi un timp fără „datare", un timp fără început și fără sfârșit, un timp „infinit". O asemenea concepție asupra timpului este opera *Dasein*-ului inautentic, a *Dasein*-ului „decăzut" în „cotidian", a *Dasein*-ului aflat sub dominația *Man*-ului (a „ființei" impersonale) și privat de posibilitatea luării unei decizii autentice. *Dasein*-ul inautentic își întoarce privirea de la sfârșitul individual inexorabil, pentru a-și conferi sieși atributul iluzoriu al nemuririi, iar timpului în general pe acela al eternității[139].

Axa centrală a concepției heideggeriene despre timp rezidă, așadar, în ideea că timpul originar (și autentic) constituie modalitatea de a fi fundamentală a *Dasein*-ului, precum și condiția transcendentală pentru manifestarea tuturor celorlalte forme temporale specifice ființei umane[140]. În afirmația că „ființa" în-

---

[139] ***Ibidem***, pp. 424-425.

[140] Este evident că noi ne raportăm acum numai la acea etapă din gândirea lui Heidegger care este reprezentată în mod exemplar de ***Sein und Zeit***. Alegerea se justifică prin aceea că doar în contextul acesta al reflecției, timpul își primește întreaga demnitate filosofică posibilă și este făcut să ocupe cel mai înalt loc al ierar-

săşi, că esenţa fiinţială ca atare a *Dasein*-ului este temporalitatea originară şi autentică stă ascuns, de fapt, un paradox. Într-adevăr, această „fiinţă" a *Dasein*-ului nu este tocmai fiinţa însăşi, ci fiinţa pusă ca altul ei, adică devenirea sau timpul. Fiinţa ca temporalitate (originară şi autentică) nu este fiinţa „pură", care nu poate fi niciodată altceva decât o fiinţă eternă şi infinită, ci o fiinţă „impură", o fiinţă oarecum degradată - fiinţa vremelnică şi finită. Fiinţa identificată cu temporalitatea (originară şi autentică) trece, în fond, în opusul ei şi se constituie, astfel, ca o diferenţă sau ca o alteritate a ei. Fiinţa luată în acest sens ajunge să se transforme pur şi simplu în devenire. Dar dacă este aşa, de ce să mai insistăm în a denumi „fundamentul" (existenţial) al *Dasein*-ului cu termenul de „fiinţă"? N-ar fi mai bine să-l caracterizăm în exclusivitate cu termenul de devenire? Alături de acest paradox ne mai întâlnim, însă, cu unul. Devenirea temporală originară a *Dasein*-ului nu este nici ea o devenire chiar atât de „pură". Într-adevăr, ea este o devenire „limitată", o devenire „finită", o devenire care se în-

---

hiei conceptuale. Nu trebuie, însă, să uităm că în etapa a doua a gândirii sale, Heidegger ajunge să subordoneze timpul, ca de altfel şi fiinţa, unui termen de referinţă socotit a fi mai originar decât cei amintiţi. Astfel, în ***Zeit und Sein***, instanţa „explicativă" supremă şi punctul ultim de raportare poartă numele de *Ereignis*. Prin acest cuvânt, Heidegger înţelege să denumească procesul de fenomenalizare a unei misterioase surse impersonale de generare a timpului şi a fiinţei. *Das Ereignis* ar fi evenimentul donator al timpului şi al fiinţei, actul de întemeiere într-o unitate inalterabilă a timpului identificat în primul rând cu o devenire extensională şi a fiinţei reduse la starea de a fi a unei prezenţe statornice, survenirea timpului şi a fiinţei în ceea ce au ele cu adevărat propriu.

dreaptă spre un punct final de referință: moartea. Ea este o devenire deja dată, o devenire a cărei direcție și al cărei scop intrinsec sunt fixate în prealabil: viitorul înspre care *Dasein*-ul se proiectează este dat dinainte și anume din momentul în care el a fost „abandonat" în lume și acest moment coincide, de fapt, cu trecutul „primordial" în care el a fost „programat" ca finitudine existențială. Așadar, devenirea *Dasein*-ului nu aduce cu sine acea noutate fundamentală care ar trebui să fie implicată în desfășurarea oricărei deveniri autentice. Devenirea lui este o devenire care exclude până la urmă apariția marii noutăți creatoare, a marelui salt calitativ, limitându-se la a se manifesta ca o devenire nedevenindă, ca o devenire deturnată în direcția ființei, a fixității și a imobilității existențiale, a deja „datului" și a deja „știutului" metafizic. Acesta este în orice caz rezultatul reflecției heideggeriene asupra „devenirii" ființei umane: reîntoarcerea sa, a acestei reflecții, în universul conceptual al ființei, al ființei „atotputernice" și subordonarea sa câmpului ei de semnificații.

CAPITOLUL III

FIINȚA ȘI NEANTUL

Așa cum am văzut în capitolul anterior, unul dintre termenii corelativi ai termenului de ființă este devenirea. Un alt corelativ al său este termenul de neant. Punerea într-o relație de opoziție a conceptelor de ființă și de devenire a adus cu siguranță un spor de explicitare și de clarificare pentru ambele concepte. Am putea oare încerca același tip de operație și asupra conceptelor de ființă și de neant în speranța că aceasta va fi la fel de benefică? Desigur, această operație este posibilă numai în măsura în care ne însușim ideea că termenul de neant nu este un termen vid de sens, numai în măsura în care ne însușim ideea că se poate vorbi de conceptul de neant. Dacă ne vom situa pe poziția lui Parmenide, de exemplu, și vom afirma, în consecință, că „ființa este", iar „neființa nu este", pe de o parte și, pe de altă parte, că ceea ce este poate fi cunoscut și numit, iar ceea nu este nu poate fi nici cunoscut și nici numit, va rezulta de la sine că amintita opoziție binară devine favorabilă numai pentru unul din concepte, numai pentru conceptul de ființă. Într-adevăr, dintr-o atare perspectivă, în timp ce ființa este încărcată cu toate determinațiile posibile, neantul este proiectat într-un vacuum ontologic și logic absolut. Pentru ca această opoziție să aducă ambilor termeni o pozitivare ontologică și logică, vom fi obligați oare să avansăm

ideea, de inspirație platoniciano-aristoteliană, că neființa ființează și ea, că neființa este, de fapt, un anume „gen" de ființă, o ființă „relativă", o ființă mai „săracă" în proprietăți decât ființa propriu-zisă? Ar trebui să identificăm, deci, ființa plenară cu ființa determinată, iar neființa cu ființa „relativă", cu ființa foarte aproape de indeterminare? Ar trebui, așadar, să atribuim ființei saturate de determinări denumirea de ființă, iar neființei sau ființei care nu atinge plenitudinea denumirea de „altul" (cum i-o atribuie Platon în *Sofistul*) sau de potență pură (cum i-o atribuie Aristotel în *Metafizica*)[1]? Fără îndoială că problema poate fi pusă și în modul acesta. Dar ea poate fi pusă și în alt mod, în modul în care procedează, de exemplu, metafizica creștină. Aceasta își imaginează relația dintre ființă și neființă (nimic, neant) ca o relație ce se stabilește între două

[1] „Altul" lui Platon nu e opusul radical al ființei, ci numai un ceva diferit de ea, un ceva care se înscrie într-un fel de orizont al nedeterminării sau al aproape nedeterminării: de exemplu, „altul" sau „neființa" frumosului înțeles ca „ființă" nu e urâtul, ci „ne-frumosul", așadar ceva care alunecă prin multiplicitatea practic infinită a ipostazelor pe care le poate îmbrăca într-un con de umbră al indeterminării sau al aproape indeterminării (cf. *Sofistul*, 256d-257d și 259a). Nici Aristotel nu atribuie un înțeles diferit termenului de neființă, căci ce altceva decât o ființă indeterminată sau aproape indeterminată este neființa echivalată cu potența pură, de pildă „ne-omul" de care se amintește în *Metafizica*, adică acel ceva diferit de om care nu a luat încă o formă precis specificată (v. 1089a). În plus, în alte locuri starea de nedeterminare sau de aproape nedeterminare este transferată asupra materiei, iar materia (nedeterminată sau aproape nedeterminată) este opusă ființei (și formei) și făcută să coincidă mai mult sau mai puțin explicit cu neființa (v. 1029a).

absoluturi, dacă ne putem exprima astfel: pe de o parte - crede ea -, ar trebui să vorbim de ființa supremă, de *ens increatum*, de Dumnezeu, de absolutul „pozitiv", iar, pe de altă parte, de neființă, de neant, de nimic, de ceea ce nu este, adică de absolutul „negativ". Tot ceea ce este creat, adică atât ființele - fie ele pur materiale, fie ele „compuse" („compuse" din materie și spirit) -, cât și timpul, spațiul ori mișcarea ar fi fost „extrase" de ființa supremă, de Dumnezeu din neant, ar fi fost „scoase" de El din neființă, ar fi fost făcute să apară pur și simplu din nimic. „Absoluturile" sunt, însă, echivalente ca importanță și ca valoare. Cum ar putea Dumnezeu să creeze, cum ar putea Dumnezeu să întemeieze, dacă alături de El - Ființa ființând dintotdeauna - n-ar neființa Neantul, n-ar neființa - ca un stimulent suprem - ceea ce nu este, n-ar neființa din veșnicie Neființa care nu creează și nu întemeiază? Una din presupozițiile tacite ale metafizicii creștine este în orice caz aceasta: puterea creatoare a lui Dumnezeu are nevoie pentru a se exercita de neființarea acelui opus radical al său care este Neantul. S-ar putea spune că acestui opus al ființei supreme, că acestui vid ontologic, că acestui absolut „negativ" i se atribuie până la urmă o însușire pozitivă din moment ce el este desemnat drept un fundament, e adevărat, un fundament fără fond, dar totuși un fundament, unul care face permisibil prin „introiecțiunea" în indeterminarea sa și în informalul său interior actul de creație al tuturor formelor și s-ar putea spune, de asemenea, că prin această „calificare" a sa el este identificat, întocmai ca ființa supremă, cu o condiție transcendentă a creării creaturilor și, con-

secutiv, e transformat într-o paradoxală ființă fără ființă.

Aceasta este, însă, acea semnificație ideatică a metafizicii creştine pe care o putem descoperi numai la un prim nivel de interpretare şi explicitare. La o reflecție mai adâncă, vom constata cu oarecare surprindere apariția unor amendamente destul de importante la această poziție de principiu. Fără îndoială, înțelegerea neființei ca absolut, ca absolut „negativ" (pozitivat, totuşi, în ultimă analiză) se păstrează în continuare, dar importanța acordată inițial neființei ca termen fără de care nu se poate desfăşura în nici un caz actul de creare a creaturilor de către Dumnezeu este diminuată finalmente în mod semnificativ. Într-adevăr, prin afirmația că formele, că esențele suprasensibile ale tuturor lucrurilor „preființează" în „mintea" lui Dumnezeu, filosofia creştină (a se vedea, de exemplu, scrierile Sfântului Augustin şi ale Sfântului Thoma de Aquino) nu face altceva decât să reducă rolul de condiție transcendentă pe care neființa îl avea în raport cu totalitatea a ceea ce este creat (deci atât în raport cu crearea materiei lucrurilor, cât şi în raport cu crearea formelor lor suprasensibile) la rolul mai modest de condiție transcendentă „funcționând" numai în raport cu crearea materiei şi să pună astfel neantul pe un plan evident de neechivalență cu ființa, cu ființa supremă, cu Dumnezeu, căci acesteia singure i se păstrează şi pe mai departe rolul de condiție transcendentă a generării atât a materiei, cât şi a formei sale interioare. Concluzia la care ajunge, aşadar, metafizica creştină

este aceasta: nu totul, nu absolut totul a fost făcut din nimic, din neant, ci numai materia...[2]

Polemizând peste veacuri cu ideile filosofiei creştine, un gânditor al secolului XX cum este Martin Heidegger va căuta să răstoarne, cel puțin în unele pagini ale sale, balanța dintre cele două concepte amintite în favoarea conceptului de neant. Heidegger transformă neantul în „ceva" care aparține ființei ca atare a ființului (și în special ființei *Dasein*-ului), în „esența" lui absolută. Gânditorul german nu merge până la a susține că ființa s-ar identifica în totalitatea ei cu neantul, că ființa „este" ceea ce nu este sau că, în ultimă analiză, ființa nici n-ar fi ceva real; nu, și în concepția lui, ca și a altor gânditori, ființa este ceea ce este, ființa ființează, ființa este ... ființa, dar ea se poate întemeia pe sine și revela - spune el - numai pentru că în „inima" ei dăinuie ca o contrapondere un fundament fără fundament, o esență goală de esență în însăși esențialitatea ei - „principiul" însuși al finitudinii (cf. ***Was ist Metaphysik?***). Neantul nu „acționează" în felul ființei și la drept vorbind el nici nu acționează; „neantul însuși neantizează" (*Das*

---

[2] La acest capitol, se pot distinge, totuși, două linii interpretative. Una dintre acestea este ilustrată exemplar de Sfântul Augustin. În concepția lui, Dumnezeu creează mai întâi (*ex nihilo*) o „materie fără formă", dar care poate lua ulterior, sub influența modelului suprasensibil, o formă anumită (***Confessiones***, XII, 3-9). Cealaltă linie interpretativă este ilustrată - exemplar și ea - de Sfantul Thoma de Aquino. După acest gânditor, Dumnezeu nu creează în nici un moment al actului său de întemeiere a lumii (*ex nihilo*) o materie fără formă, ci doar o „materie cu formă", o materie care în mod originar se „lasă" configurată și determinată de un principiu suprasensibil (***Summa Theologiae***, I, Qu. XV, Art. 3).

Nichts selbst nichtet), ceea ce vrea să însemne că el „este" acela care îi dă ființei fiindului ca ființă în act posibilitatea de a ajunge la modul ei cel mai propriu de a fi, adică la modul de a fi finită şi, deci, de a se anihila pe sine ca ființă în act. Ființa fiindului ar conține, aşadar, două esențe: o esență secundă (actul ființei fiindului) şi o „esență" primară, adevărata „esență" a ființei, o esență fără esență, o „esență" anti-actualizantă, ca să ne exprimăm astfel, o „esență" care ar atrage actul ființei fiindului într-o lentă alunecare spre dispariția lui finală, spre propriul lui sfârşit... Acestei „esențe" ar trebui să-i dăm denumirea de „neant".

Ne putem, totuşi, întreba dacă în interpretarea sa Heidegger a reuşit să transforme realmente neantul - aşa cum pretinde uneori - în acel altul absolut opus ființei fiindului (dar aparținând, cu toate acestea, acestei ființe!) din moment ce el îl asociază cu ideea de „esență" sau de mod de a fi, chiar dacă el vorbeşte de o „esență" a finitudinii sau de un mod de a fi finit ori mai degrabă se opreşte la înțelegerea lui ca „antiact" al ființei fiindului, ca antiact ființial, ca antiact ființial ființând împreună cu un act ființial. Se prea poate ca interpretarea heideggeriană să fie tributară într-o anumită măsură unei viziuni filosofice de inspirație, i-am zice, ființialistă. Dar cum ar putea să nu fie astfel o interpretare care pleacă de la premisa că neantul aparține ființei fiindului? Pe de altă parte, însă, trebuie să recunoaştem că problema neantului este pusă în termeni paradoxali, adică într-o manieră logico-filosofică adecvată; conceptul de neant trimite la conceptul ființei fără ființă, la conceptul ființei care îşi

pierde treptat forma de a fi în act şi modul de a fi în şi ca manifestare, revelare, dezvăluire, pentru a se recula finalmente în „nesăvârşire" (neînfăptuire) şi pentru a se închide într-o opacitate absolută.

CAPITOLUL IV

FIINȚA, DEVENIREA, GÂNDIREA, LIMBAJUL

1

Despre termenii aceştia s-a discutat îndelung atât în literatura de specialitate, cât şi în domeniile adiacente ei, fără a se ajunge, însă, la o clarificare satisfăcătoare a sensurilor lor. Mai mult chiar, pe măsură ce în jurul lor s-a acumulat o cantitate din ce în ce mai mare de comentarii, obscuritatea interpretărilor şi confuzia conceptuală a perspectivelor asumate par să fi sporit şi ele în mod semnificativ. Desigur, şi în acest caz, ca în atâtea altele, avem imediat la îndemână o scuză nu lipsită de adevăr: dificultatea şi complexitatea deosebită a problemelor dezbătute. Mai presus, însă, de această explicație stă, credem, o alta şi anume carența de voință sau de tenacitate atunci când este vorba de a discerne şi de a clarifica. În ceea ce ne priveşte, noi ne vom strădui să nu fim acuzați de aşa ceva... Aceasta, pe de o parte; iar pe de altă parte, vom căuta să schițăm pe cât posibil un punct de vedere propriu asupra acestei problematici.

Indiferent de concluziile la care ajung, toți sau aproape toți filosofii care analizează termenii de ființă, devenire, gândire şi limbaj şi care descriu posibilele raporturi dintre aceşti termeni încep prin a face o distincție, cel puțin implicită, între ei. Aceasta înseamnă că, măcar inițial, ei nu identifică nici unul dintre termenii „singulari" ai acestui patrulater „lingvistic" cu vreunul din ceilalți trei termeni ai săi. Circumstanța

amintită nu poate fi explicată decât prin aceea că toți sau aproape toți filosofii pleacă de la presupoziția, mai mult sau mai puțin tacită, că fiecare din aceşti termeni indică şi denumesc realități distincte între ele. Mintea omului pare într-adevăr astfel alcătuită încât fondul ei de elaborări primordiale să cuprindă, între altele, patru concepte şi patru cuvinte ori, dacă se preferă, patru cuvinte-concepte prin care ea intenționează să semnifice patru tipuri de entități. La această disociere pe care o vehiculează, conştiința umană adaugă constatarea cooriginară că toți aceşti termeni sunt termeni corelativi şi că împreună ei trimit la un complex de moduri „existențiale" şi la un sistem dinamic de interdependențe. Ambele aspecte pe care le-am pus acum în evidență merită să fie cercetate mai în profunzime şi mai detaliat. Pentru început, noi ne vom ocupa cu discutarea primului aspect evocat mai sus. Aceste aspecte sunt, totuşi, strâns îngemănate, astfel că tratarea problematicii primului dintre ele este imposibilă fără interferarea problematicii celui de-al doilea şi invers.

Gândirea şi limbajul ne spun că ele nu sunt singurele „realități", că în afara lor subzistă şi alte moduri de a fi sau se manifestă şi alte moduri de a deveni. Ele ne indică faptul că, dincolo de domeniul lor de existență, se poate vorbi de prezența unui univers de configurații şi relații nonideatice şi nonlingvistice. Gândirea şi limbajul care ajung să facă astfel de observații nu trebuie neapărat să fie o gândire şi un limbaj de tip critic şi reflexiv, o gândire şi un limbaj care să se cunoască pe ele însele în asemenea măsură încât să se poată autodefini. Este suficient ca

ele să se știe că sunt (că sunt distincte, dar și coapartenente), este suficient ca ele să aibă despre sine o „înțelegere" luminatoare oarecum spontană și naivă. O gândire și un limbaj de această natură pot să ne ofere informația (resimțită ca o certitudine) că existența fiecăruia dintre noi nu se reduce la domeniul actelor de gândire și limbaj, ea implicând, în plus, viața corpului cu instinctele și regulile ei specifice de manifestare. Ele pot, totodată, să ne dea informația (resimțită și ea ca o evidență) că lumea în mijlocul căreia trăim este compusă, dincolo de indivizii umani printre care ne numărăm și noi, dintr-o mulțime de alte existențe individuale, de alți „indivizî" (unele dintre ele radical diferite de noi sau unii dintre ei radical diferiți de noi!) și că aceste existențe individuale, că aceşti „indivizi" prezintă astfel de asemănări între ele sau între ei, încât pot fi grupate ori grupați într-o multitudine de forme sau specii care se disting unele de altele prin acel ceva inconfundabil caracteristic fiecăreia dintre ele. Desigur, filosofii nu sunt mulțumiți cu genul acesta de constatări, astfel încât, bazându-se pe capacitățile lor reflexive... nelimitate, ca și pe... erudiția lor, ei reformulează observațiile acestea primare, le dezvoltă și în unele cazuri trec cu mult dincolo de ele...

Luând în considerare universul în sine și cercetând modalitatea în care el se structurează, unii filosofi argumentează că numai indivizii au o existență reală, genurile și speciile sau, mai exact, esențele ideale ale acestora neconstituind decât simple nume sau semne. Polemizând cu reprezentanții nominalismului, alți gânditori opinează că, dimpotrivă, numai formele ideale, „termenii generali", „universaliile" au realitate

şi consistenţă fiinţială deplină: aceştia nu merg, e adevărat, până la a afirma că individii sunt pure „irealităţi", dar ei subordonează configuraţiile individuale principiilor şi esenţelor ideale şi le consideră pe cele dintâi a fi simple epifenomene ale celor din urmă. Aceşti gânditori fac parte din mişcarea de idei cunoscută sub numele de realism[1]. Nu e posibil, totuşi, să îmbrăţişăm şi o atitudine filosofică diferită de poziţiile prezentate mai sus? De ce nu am avansa, de exemplu, ideea că atât individul, cât şi formele sau

---

[1] Direcţiile de gândire amintite au apărut într-o epocă dominată de o concepţie religioasă asupra vieţii şi anume în epoca medievală. Iată cauza pentru care demersurile mai vechilor reprezentanţi ai acestor curente nu s-au limitat la analizarea conceptelor care le asigură specificitatea şi care au ca obiect de referinţă lumea şi structurile de existenţă ce o populează pe aceasta, ci s-au extins până la a lua în discuţie ideea de Dumnezeu, de fiinţă supremă, de principiu creator ultim al universului şi al tuturor configuraţiilor pe care el le conţine. Dar caracteristica de bază a acestor orientări filosofice constă – repetăm – în faptul că ele îşi restrâng cercetarea la domeniul relaţiilor posibile dintre indivizi şi esenţele „ideale" ale speciilor sau ale genurilor şi, deci, la ceva ce implică doar determinaţiile intrinseci ale „cosmosului". Acest lucru a fost înţeles din ce în ce mai bine de filosofii moderni şi contemporani.

La cele spuse mai sus trebuie adăugată observaţia că istoria filosofiei este înclinată să alăture curentelor de gândire evocate încă un curent – conceptualismul. Ideea fundamentală a acestei ultime direcţii de gândire se concentrează în afirmaţia că speciile şi genurile sau, cu un plus de precizie, esenţele lor suprasensibile nu sunt realităţi în sine, ci doar stări ale sufletului, construcţii spirituale, elaborări conceptuale. Din punctul de vedere a ceea ce ne interesează aici, trebuie reţinută circumstanţa că prin negarea existenţei unui „în sine" (ideal) al speciilor şi al genurilor, conceptualismul se situează pe o poziţie opusă realismului şi asemănătoare cu aceea a nominalismului

esențele suprasensibile ale genurilor și ale speciilor sunt „realități"? Ar trebui să disociem, însă, între două tipuri de realități. Realitatea indivizilor poate fi descrisă ca fiind o realitate „completă", întrucât ea ajunge să se manifeste în mod concret sub ochii noștri. La nivelul ființării de tip prebiologic, ea pare să fie rezultatul ordonării și al structurării unor componente materiale în funcție de anumite constante, criterii și legi. La nivelul vieții, ea reprezintă, ca să folosim termenii științei moderne, expresia replicării sau a autocopierii în serie a unui tipar celular primordial conform informațiilor genetice pe care acesta le conține. Putem afirma că toate structurile materiale individuale evoluează potrivit unei autoprogramări și respectând un set de principii și reguli precise de funcționare. Putem de asemenea afirma – și de data aceasta cu o îndreptățire sporită – că fiecare dintre indivizii biologici se dezvoltă după un plan inițial particular și actualizând progresiv informațiile „abstracte" cuprinse în el. Indivizii prebiologici și biologici se constituie, așadar, ca un fel de forme vizibile acționate de un *telos* interior, ca un fel de forme vizibile reglate de un principiu intern de natură suprasensibilă, „ideală". În aceasta constă realitatea lor. Dar lumea nu e compusă numai din indivizi, ci și din genuri și specii, nu e compusă din indivizi absolut heterogeni, ci din indivizi integrabili, datorită însușirilor lor comune, în specii și, de asemenea, din specii subsumabile, din cauza notelor lor identice, unor mulțimi și mai extinse, care poartă numele de genuri. Dacă vorbim de specii – și vorbim – n-ar trebui să acceptăm existența unei naturi comune tuturor indivizilor care fac parte dintr-o specie sau alta? Dacă

vorbim de genuri - şi vorbim - n-ar trebui să acceptăm existenţa unei naturi comune tuturor speciilor care fac parte dintr-un gen sau altul? Credem că o astfel de idee poate fi până la urmă împărtăşită, dar cu o condiţie: ca „natura comună" (a speciei sau a genului) să fie echivalată cu o realitate suprasensibilă sau abstractă, cu alte cuvinte, cu o realitate ce nu se manifestă efectiv în faţa noastră, dar care poate fi comprehendată oarecum confuz cu ochii minţii şi recompusă, totuşi, cu destulă claritate în articulaţiile sale principale pe... o pagină de hârtie sau pe... ecranul calculatoarelor. Realitatea suprasensibilă este, aşadar, o schemă, un „tipar", un model de funcţionare, la care o inteligenţă analitică şi combinatorie are în mod sigur acces. Că realitatea suprasensibilă sau abstractă nu este o simplă fantasmă a minţii noastre ne-o dovedesc, de pildă, biologii. Aceştia au ajuns să facă o evaluare destul de precisă şi nuanţată a mecanismului genetic care dirijează planul de organizare a fiecăruia dintre cele trei „genuri supreme" ale „fiinţei vii", respectiv „genul" animalelor, cel al plantelor şi cel al bacteriilor. Mai mult decât atât, ei au reuşit să demonstreze că, „literal vorbind", codul genetic este identic la toate cele trei mari clase de fiinţe, ceea ce înseamnă că, în fiecare dintre aceste cazuri, el nu reprezintă altceva decât un fel de „dicţionar" în care şaizeci şi patru de „cuvinte" (şaizeci şi patru de triplete rezultând în urma combinaţiilor dintre cele patru litere sau unităţi chimice de bază A, T, C şi G) sunt traduse mereu în alte douăzeci şi unu de „cuvinte" (adică în douăzeci şi unu de aminoacizi corespondenţi). Pornind de aici, unii biologi au tras chiar concluzia că toate fiinţele

(„vii") de pe pământ descind dintr-un singur strămoș[2]!

Codul genetic ADN nuclear se distribuie în totalitatea speciilor cunoscute și determină cursul evoluției lor „supraspeciaționare". Cercetări mai noi au demonstrat, însă, existența complementară și a unui ADN specificat sau, mai exact spus, a unui program genetic ADN nuclear responsabil de apariția deosebirilor dintre specii. Jocul speciației pare să fie cauzat de variația raportului A + T / G + C. La unele specii se constată un exces de A + T față de G + C, iar la altele situația se prezintă exact invers.

Oricare ar fi perspectiva din care am încerca să descriem configurația universului și să „izolăm" natura, esența sau „realitatea" lui, un lucru este sigur: cea mai mare parte din indivizii care îl populează nu cunoaște deloc existența gândirii și a limbajului. Desigur, putem pretinde că ei (și, implicit, speciile în care aceștia se grupează sau genurile în care speciile se totalizează) prezintă capacități de manifestare asemănătoare cu gândirea și limbajul oamenilor, cum ar fi, de exemplu, proprietatea de a se autoprograma și de a evolua relativ ordonat sau însușirea de „a primi" informații și de a le „emite". Dar aceste capacități sunt departe, totuși, de ceea ce se revelează a fi gândirea și limbajul ca forme specifice de afirmare a indivizilor umani și a comunităților umane în care aceștia trăiesc.

Sunt filosofi care nu își reduc, însă, obiectivul cercetării la ceea ce se numește lume, univers sau

---

[2] A se vedea, în acest sens, Richard Dawkins, *River out of Eden*, New York, Harper - Collins Publishers Inc., 1995.

cosmos, sunt filosofi care nu pun semnul de egalitate între „ființă" și „lume", între „ceea ce este" și univers sau cosmos. În raport cu lumea, ființa le apare acestora drept o entitate transcendentă. Pentru unii, acest dat transcendent echivalează cu ființa supremă, denumită uneori cu termenul de Dumnezeu, pentru alții acest dat transcendent reprezintă un „este" oarecum „păgân" din care decurge posibilitatea existenței sacrului, a lui Dumnezeu ca principiu de individualizare a sacrului și, în sfârșit, a lumii ca atare. Exemplul cel mai ilustrativ din a doua serie de gânditori este Heidegger. Foarte instructiv din perspectiva urmărită aici este modul în care înțelege să trateze Heidegger raportul dintre ființă, gândire și limbaj. Ceea ce ar caracteriza raportul indicat ar fi, după ei, coapartenența termenilor, dar e vorba, totuși, de o coapartenență care permite apariția diferențelor și formarea ierarhiei de valori. Originea ființei pare să se situeze într-un „imemorial" mai îndepărtat decât cel în care se situează apariția gândirii și a limbajului. În puritatea ei primordială, ființa ca manifestare ce luminează și ascunde, deopotrivă, conține gândirea și limbajul doar ca pe un fel de „virtualități" neactualizate încă pe deplin[3]. În modalitatea ei fundamentală de a fi, care este aceea a dăruirii, ea le cuprinde pe acestea mai întâi sub forma unor daruri pe care are a le oferi omului. Pe traseul progresivei augmentări a dăruirii sale de sine lumii omului, ființa face să apară inițial gândirea ca acea atitudine care lasă să i se ofere acestuia ceea ce ființa în-

[3] Martin Heidegger, *Scrisoare despre umanism*, în *Repere pe drumul gândirii*, trad. de Thomas Kleinteiger și Gabriel Liiceanu, București, Editura Politică, 1988, p. 361-362.

săşi oferă, adică dezvăluirea a ceea ce este ea însăşi şi, mai apoi, venind în prelungirea gândirii şi ajutând-o pe aceasta să se împlinească, limba (limbajul), ca acea indicare şi rostire a ceea ce ascultarea „glasului" ființei lasă să i se spună omului în legătură cu manifestarea ființei înseşi[4]. Această dăruire de sine a ființei care mijloceşte întemeierea unor moduri de a fi relativ diferite de modul ei fundamental de a fi nu rămâne fără urmări pozitive pentru ființa însăşi, deoarece limbajul, în calitatea lui de formă de a fi în care se desăvârşeşte actul gândirii, devine până la urmă „locul de adăpost" al ființei şi evenimentul privilegiat al deschiderii sale „luminatoare". Dincolo, însă, de efortul pe care Heidegger îl face pentru a descrie subtilul raport de coapartenență între cei trei termeni, rămâne evident faptul că primordialitatea valorică îi este atribuită, totuşi, ființei.

Alți filosofi sunt înclinați să identifice transcendentul cu absolutul care depăşeşte nu numai lumea şi configurațiile ei *sensibilo*-suprasensibile, ci chiar şi esențele ideale şi care se pune pe sine ca pură nediferențiere şi indeterminare. Acesta este punctul de vedere al lui Platon. El este împărtăşit şi de Plotin, cu această deosebire, totuşi, că absolutul *(id est* Unul sau Primul) primeşte uneori denumirea de Dumnezeu[5]. Pentru filosofii amintiți, ca şi pentru gânditorii care îi urmează, ființa supremă este o realitate distinctă de gândire şi limbaj şi aflată pe cea dintâi treaptă a scării de valori „ontologice", dacă ne este permis să ne ex-

[4] *Ibidem*, pp. 315, 316, 319, 358, 362; cf., de asemenea, şi *Anexă* la *Fenomenologie şi teologie.*

[5] Plotin, *Enneade*, VI, 9, 5.

primăm astfel. Dar reflecțiile lor nu se opresc la această primă diferențiere de natură axiologică. Ea este secondată de ierarhizarea operată între gândire și limbaj, finalizată, după cum vom vedea în detaliu mai târziu, prin acordarea unui loc privilegiat gândirii.

Ideea distincției dintre ființă, gândire și limbaj apare și în gândirea creștină tradițională. Baza de susținere a unei astfel de idei o constituie *Biblia* însăși. Respectând spiritul profund al acestei mari scrieri religioase, am putea afirma că ființa, gândirea și limbajul reprezintă cele trei moduri fundamentale de a fi ale plenitudinii supraființiale cu care este echivalat în cele din urmă Dumnezeu. Ființa lui Dumnezeu coincide cu actul său de existare ca atare[6], gândirea sa coincide cu prima lui formă de energie cognitivă și autocognitivă, iar limbajul său coincide cu a doua lui formă de energie cognitivă și autocognitivă[7]. Toate acestea sunt simultane și coeterne.

De o diferență care se dezvoltă între ființă (realitate), gândire și limbaj se vorbește și atunci când domeniul de referință se restrânge la cel al indivizilor umani și al comunităților umane. În plus, nu se ezită ca, în spiritul unora dintre lucrările lui Platon, să se atribuie o valoare superioară „lucrurilor" (*recte* esențelor lor ideale) și gândirii (intuitive în primul rând) și să se deprecieze rolul pe care îl are limbajul (*id est* rostirea) în actul de cunoaștere[8]. Chiar unii filosofi ai limbajului și maeștrii ai hermeneuticii acceptă până la urmă ideea că între ființă, gândire și limbaj se instituie

---

[6] ***Vechiul Testament, Exodul***, 3, 14.

[7] Cf., în acest sens, în special ***Noul Testament, Ioan***, 1.

[8] A se vedea, de exemplu, *De Magistro* de Sfântul Augustin.

o oarecare „diferență ontologică". Un exemplu ilustrativ în acest sens ni-l oferă H.-G. Gadamer. Nu totul, recunoaşte el, se reduce la gândire şi limbaj, la gândire şi la limbajul înțeles ca actul prin care „vorbirea" primeşte, datorită gândirii, un caracter inteligibil şi o semnificație universală. Există, desigur, şi o realitate care nu coincide cu lumea gândurilor şi cu universul atât de variat al expresiilor lingvistice. Există o ființă care dublează ființa ce poate fi „înțeleasă"[9]. Nu trebuie să credem, totuşi, că ființa aceasta (că „lucrul" acesta) ar fi absolut imună (absolut imun) față de mediul limbajului şi că s-ar putea sustrage cu totul presiunii exercitate de actele de vorbire. Cuvintele îi dau întotdeauna „târcoale" acestei ființe, o înconjoară, o invită cu insistență să se dezvăluie şi, deci, să se lase numită şi „exprimată". Nu este, însă, atât de uşor să se găsească cuvintele potrivite pentru a caracteriza esența însăşi a „lucrului", pentru a indica determinativitatea lui specifică, pentru a-l „înțelege". Neatinsă încă de această forță comprehensivă a limbajului, de această vorbire coagulată în jurul sensului, al ideii şi generatoare, astfel, de „mărci" adecvate de referință, ființa rămâne în obscuritate şi se apropie îngrijorător de mult de condiția nonexistenței. Mediată, însă, de limbaj, „înțeleasă" prin intermediul lui, ființa este adusă şi proiectată în limbaj, devenind ea însăşi oarecum limbaj (sau limbă) şi, prin urmare, o ființă plenară, o ființă adevărată[10].

---

[9] H.-G. Gadamer, ***Wahrheit und Methode***. Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1965, ediția a II-a, p. 450.

[10] ***Ibidem.***

Imposibilitatea de a reduce „totul" la gândire şi limbaj este recunoscută mai mult sau mai puţin tacit şi de Emmanuel Lévinas, filosof care, altfel, depune eforturi susţinute în vederea poziţivării maximale, din perspectivă etică, a gândirii şi a limbajului, concepute, acestea, ca energii spirituale ce coincid în esenţa lor. Pentru Lévinas, realitatea este alcătuită, pe de o parte, dintr-un complex de fenomene şi, pe de altă parte, dintr-o serie nesfârşită de fiinduri individualizate ca „feţe". Fenomenul nu semnifică prin sine însuşi, nu se exprimă, nu „vorbeşte", el există numai fiindcă există „pentru o conştiinţă". Contrar acestuia, „faţa" („altul") semnifică prin sine însăşi (prin sine însuşi), se exprimă, „vorbeşte". „Faţa" se manifestă în, prin şi ca limbaj, ea se oferă în întregime în, prin şi ca limbaj, dar ca limbaj „etic", ca limbaj care trezeşte responsabilitatea morală şi impune respectarea celuilalt. Nu este greu de observat că Lévinas privilegiază „faţa" în dauna fenomenului, că el atribuie feţei şi numai feţei o realitate deplină, înscriind, în schimb, fenomenul în categoria realităţii paupere. Dar din perspectiva argumentativă urmărită acum, nu aceasta este ideea care trebuie să ne atragă cu deosebire atenţia, ci aceea că, dincolo de fiindurile care vorbesc, se constată prezenţa lucrurilor care nu se exprimă prin sine şi care îşi primesc întreaga semnificaţie şi numele „corespondente" de la conştiinţa umană ce le vizează[11].

Ancheta efectuată până acum este suficientă pentru a ajunge la concluzia că majoritatea filosofilor

---

[11] Pentru toate aceste idei a se vedea, în special, ***Totalité et infini. Essai sur l'extériorité***, La Haye, Martinus Nijhoff (Phaenomenologica, 8), 1961

importanți este înclinată să plece de la ideea că gândirea și limbajul se pot constitui numai dacă, între altele, se referă la un „ceva" exterior lor. Dincolo de gândire și limbaj există și alte moduri sau aspecte ale „ființării", care oricât de mult ar fi sau ar putea fi asociate cu cele dintâi, sunt, totuși, distincte de acestea. Există „indivizi" (prebiologici sau biologici) care nu gândesc și nu vorbesc. Dar nici indivizii care gândesc și vorbesc nu fac acest lucru tot timpul... și, în plus, de-a lungul vieții lor ei sunt în bună măsură dirijați de comandamente străine de gândire și limbaj, cum ar fi, să zicem, instinctele sau pulsiunile corpului. O dată acceptată ideea de realitate abstractă sau suprasensibilă a speciilor și a genurilor, putem afirma apoi că „modelul genetic" după care ele funcționează nu programează, întotdeauna, modurile de a fi ale gândirii și ale limbajului ca moduri de a fi potențiale, iar atunci când le programează (cum e cazul la oameni), el o face planificând simultan niveluri de structurare ființială diferențiate, dintre care unele trec în actualitate chiar înaintea gândirii și a limbajului. Unii filosofi se raportează, însă, ca la o realitate ultimă - așa cum am arătat deja - la un ceva ce transcende indivizii, speciile și genurile. Dar nici acest „transcendent" nu se confundă cu gândirea și limbajul. Mai mult chiar, în unele cazuri el pare să fie pus sub semnul anteriorității absolute și al unui ceva mai originar decât ele... Premisa de la care pleacă și concluziile la care ajung marii filosofi ne trimit, deci, la ideea că în afara gândirii și a limbajului se manifestă și alte structuri de existență, structuri care își au propriile lor criterii și reguli de funcționare. Fiecare din componentele sumei totale a acestor diferențe

„specifice" în raport cu gândirea şi limbajul îşi conturează o identitate de sine particulară. Împreună, ele confluează, însă, într-un „altul" decât gândirea şi limbajul, într-un „altul" care îşi câştigă propria generalitate pe baza unor criterii şi reguli de funcţionare distincte de acelea care patronează manifestările gândirii şi ale limbajului. Acest „altul" fix, stabil şi identic sieşi în permanenţă poate primi numele de fiinţă.

* * *

Dar nu pentru toţi filosofii „stofa" însăşi a „realităţii" se confundă cu fiinţa imuabilă şi coincidentă cu sine în eternitate. Pentru unii dintre ei, aceasta este reductibilă la principiul devenirii. „Altul" gândirii şi al limbajului nu îşi mai configurează acum propriul „chip" prin replierea asupra lui însuşi, ci risipindu-se necontenit în jocul apariţiei şi dispariţiei a nenumărate „măşti". El se absoarbe în procesul însuşi al autodiferenţierii sale şi se identifică cu însăşi devenirea sa. Primul care trasează o linie despărţitoare între „altul" ca devenire, pe de o parte, şi gândire şi limbaj, pe de altă parte, pare să fie Heraclit. Dar el o face apelând la acel intermediar ontologic care este *logos*-ul. Reducând întru câtva din preeminenţa şi atotputernicia „existenţială" acordată în unele fragmente devenirii, el înclină să creadă în altele că devenirea nu devine chiar atât de dezordonat şi „haotic" cum s-ar putea crede, ci supunându-se unui principiu de ordine, de „măsură", de raţionalitate internă[12]. Între acest *logos* al

[12] Heraclit, *Fragmente*, 1, 50, 51.

devenirii lucrurilor - care este *logos*-ul originar - şi gândirea şi limbajul date împreună într-o manieră oarecum indistinctă şi funcționând ca un complex solidar se stabileşte un anumit raport de identitate. *Logos*-ul uman reproduce, în calitatea lui de ordine rațională şi verbală, adică de gândire şi limbaj, ordinea imanentă a devenirii lucrurilor[13]. Dar el, întocmai ca *logos*-ul natural, se diferențiază de devenirea ca atare, căci aceasta transcende tendința spre stabilitate a tuturor formelor posibile pentru a se manifesta ca proces continuu de schimbare, pentru a se afirma ca mişcare fără răgaz.

Un mare admirator al lui Heraclit şi al principiului devenirii tuturor lucrurilor pe care acesta l-a susținut cu atâta vigoare - l-am numit pe Nietzsche[14] - va scoate şi el în evidență distincția existentă între realitate (între realitatea pusă sub semnul principiului amintit) şi gândire şi limbaj. În paginile în care acordă un credit total ideii de echivalare a realității (ultime) cu devenirea, Nietzsche vorbeşte, de asemenea, de opoziția radicală care s-ar instala între devenire şi limbajul uzual, pe de o parte, şi între devenire şi gândirea abstractă sau „rațiunea" filosofilor, pe de altă parte. Limbajul uzual („gramatica") se referă la realitate utilizând acele simboluri mereu identice cu ele însele care sunt cuvintele şi introducându-le pe acestea în structuri relaționale care respectă întru totul anumite tipare formative. Identitatea cu sine şi sub-

---

[13] ***Ibidem***, 50, 114.

[14] Prin apelul la ideea eternei reîntoarceri, puritatea absolută şi coerența internă a concepției sale sfârsesc, însă, prin a fi mult diminuate.

stanţialitatea atemporală, ce reprezintă atributele fundamentale ale limbajului, sunt transferate spontan asupra domeniului la care el se raportează, lumea ajungând astfel să fie privită drept o configuraţie fixă, „stabilă", încremenită în ea însăşi. Aceeaşi viziune asupra realităţii ne-o oferă şi „raţiunea" filosofilor (adică gândirea metafizico-abstractă), aşa cum reiese din conceptele sale referenţiale de bază, care sunt conceptele de substanţă, identitate şi atemporalitate. Deşi pretind că semnifică conţinutul însuşi al realităţii, atât limbajul uzual, cât şi „raţiunea" filosofilor nu fac altceva decât să-l altereze şi să-l falsifice, căci ce altceva înseamnă a pune în locul devenirii o iluzorie esenţă imuabilă[15]?

Destul de asemănător cu Nietzsche, cel puţin în punctul de plecare al reflecţiilor sale, ne apare un gânditor cu mare audienţă în mediile ştiinţifice şi filosofice contemporane, David Bohm. Tendinţa principală a majorităţii limbilor moderne ar fi aceea -spune el - de a pune accentul pe valoarea de semnificaţie a numelui şi de a reduce actul propoziţional la o mecanică combinativă în care rolul esenţial nu l-ar juca verbul (acesta fiind o simplă copulă), ci numele sau substantivul, care atât în calitatea sa de „subiect", cât şi în aceea de „obiect" şi-ar păstra în întregime caracteristica lui originară de entitate statică. Această structurare specifică a limbajului nostru se reclamă implicit de la o viziune asupra lumii care face să prevaleze elementele stabile, fixe, imuabile, precum şi simpla lor juxtapunere - ce nu aduce cu sine nici o noutate - în

---

[15] Pentru toate aceste idei a se vedea, în special, Friedrich Nietzsche, *Amurgul idolilor*, cap. *„Raţiunea" în filosofie*.

dauna ordinii implicite a realității care ar coincide în întregime cu „procesul", cu schimbarea, cu devenirea. Dar nu numai limbajul cotidian, ci și gândirea filosofică și științifică (îndatorată, în bună măsură, celui dintâi) manifestă aceeași tendință de a privi lumea, prin intermediul conceptelor și raționamentelor sale, ca fiind expresia însumării mecanice a unor entități separate, identice fiecare în parte numai și numai cu sine însăși. Nu este mai puțin adevărat că, spre deosebire de Nietzsche, David Bohm crede, totuși, în posibilitatea recreării și a restructurării atât a limbajului modelat de interesele noastre practice, cât și a gândirii reflexive propriu-zise. El încearcă să promoveze utilizarea experimentală a unui nou mod de exprimare a limbii („rheomodul"), bazat pe ideea folosirii cu precădere a verbelor și conceput în forma unui „câmp indivizibil de mișcare, care cuprinde sunet, atenționare, reflexe emoționale și musculare etc."[16] și, de asemenea, a unei modalități de gândire inedite, care urmează să depășească înclinația atestată a spiritului uman spre fragmentare și imobilitate, pentru a se realiza ca proces și parte integrantă a dinamicii universale[17].

Devenirea de care vorbesc autorii amintiți mai sus pare să fie o devenire indiferentă față de ființele individuale pe care ea le face posibile. Dar nu toți filosofii consideră că ar trebui să concepem devenirea în astfel de termeni. Un filosof ca Bergson, de exemplu,

---

[16] David Bohm, ***Plenitudinea lumii și ordinea ei***, trad. de Ed. R. Patapievici și Sorin Părăuanu, București, Editura Humanitas, 1995, p. 88.

[17] Cf. ***Op. cit.***, în special cap. 3.

își imaginează devenirea ca o putere creatoare, în serie infinită, de ființe materiale și ființe vii și interesată, cel puțin în cazul oamenilor, care se află, desigur, în vârful ierarhiei lor, de a-și vedea transferată înspre ei o parte din atributele sale spirituale. Pentru filosoful francez, principiul devenirii joacă rolul unui fel de „Tată născător" plin de iubire față de fiii săi umani. În această concepție a sa despre devenire trebuie căutată, de bună seamă, explicația faptului că el îi atribuie fluxului nesfârșit de creație, până la urmă, denumirea de Dumnezeu. Nu există - adaugă Bergson - decât un singur mijloc de cunoaștere adecvată a devenirii în calitatea ei de principiu al tuturor lucrurilor și anume intuiția. Prin elanul de simpatie de care este animată, ca și prin capacitatea ei excepțională de a penetra în intimitatea lucrurilor și de a ajunge aproape să coincidă cu procesualitatea lor internă, ea se prezintă ca o copie sau o imagine vie a devenirii înseși, care o face posibilă. În comparație cu intuiția, inteligența (echivalată cu gândirea primară, cu gândirea neverbalizată) nu este decât un modest mijloc de referință la lucrurile vizate exclusiv în scop practic. Nici limbajul nu poate pretinde să ocupe un loc identic în ordinea importanței cu intuiția. Departe de a fi o modalitate directă de cunoaștere a „esenței" lucrurilor, așa cum este cea din urmă, cel dintâi nu constituie decât o aproximare a proprietăților relativ stabile a acestora realizată prin mijlocirea simbolurilor. Raportat la inteligență, limbajul ne apare, totuși, drept o treaptă superioară de „cunoaștere", el deschizându-ne, mai întâi, perspectiva de a ne reprezenta nu obiectul, ci

conceptul său și, mai apoi, chiar pe aceea de a reflecta asupra actului de reprezentare în general[18].

Ideea existenței lui Dumnezeu-principiu al devenirii, precum și „teza" diferenței dintre devenirea „dumnezeiască" și gândire și limbaj reapar în scrierile unui filosof contemporan important ca Michel Henry. Dar el vine cu unele inovații conceptuale de o deosebită însemnătate. Mai întâi, pentru Michel Henry, devenirea dumnezeiască nu mai este o devenire „temporalizatoare", o *evoluție* „creatoare", un „elan" de creație înscris pe un traseu temporal; ea reprezintă un act „pur" mereu identic cu sine, auto-afecțiunea și auto-generarea vieții în permanență egale lor însele, producerea auto-constitutivă a vieții echivalentă în eternitate cu sine însăși. Pe urmă, chiar dacă Michel Henry încearcă să găsească o cale de comunicare între fiii lui Dumnezeu și „principiul" care îi generează (o cale de comunicare pe care, desigur, gândirea și limbajul simbolic nu sunt nici pentru el în măsură să o înfăptuiască), aceasta nu mai este asigurată de „intuiție" (care este „vedere"), ci de „ascultare", de ascultarea Cuvântului Vieții, care este, de fapt, Cuvântul lui Dumnezeu. În calitatea noastră de fii ai lui Dumnezeu, de fii ai Vieții luate în înțelesul ei absolut de auto-afecțiune și auto-generare, nouă ne este dat să ascultăm „pentru totdeauna" unul și același Cuvânt, care nu constituie nimic altceva decât „zgomotul nașterii" și al devenirii noastre[19]. Acest Cuvânt unic și în per-

---

[18] Henri Bergson, ***L'évolution créatrice***, Paris, Librairie Félix Alcan, 1928, pp. 172-173.

[19] Michel Henry, ***Cuvânt și religie: Cuvântul lui Dumnezeu*** în Jean-Louis Chrétien, Michel Henry, Jean-Luc Marion, Paul

manență identic cu sine este Cuvântul Vieții și, deci, Cuvântul lui Dumnezeu. „Zgomot" pur care acompaniază constant Viața noastră, Cuvântul acesta nu face altceva decât să se spună la nesfârșit pe sine însuși, să vorbească fără răgaz despre sine însuși. Între el și Cuvântul lumii se înalță un zid de netrecut. Cuvântul lumii, limbajul omenesc propriu-zis este compus dintr-o multitudine de cuvinte care au, toate, un caracter referențial, conceptual și instrumental. Cuvintele limbajului nostru cotidian numesc lucrurile și ființele exterioare nouă, evocă, de cele mai multe ori, conceptele corespunzătoare lor și ne ajută să ne descurcăm în contextele practice ale existenței noastre. Cuvântul lui Dumnezeu, Cuvântul Vieții - Cuvânt la care, în calitatea noastră de Fii ai lui Dumnezeu, de Fii ai Vieții, avem și noi acces - nu poartă cu sine nici unul din aceste atribute. Cuvânt unic, el nu se rostește decât pe sine, punându-se, de-a lungul autoexprimării sale univoce, ca un fel de zgomot de fond ce însoțește continuu nașterea și devenirea noastră. Din cele spuse adineauri, rezultă că Michel Henry instituie o anumită diferență între Cuvântul lui Dumnezeu și Ființa însăși a lui Dumnezeu, între Cuvântul Vieții și Viața dată în puritatea ei absolută. Ideea lui Michel Henry vine cu un argument în plus pentru ceea ce noi am urmărit să demonstrăm până acum și, în consecință, ea merită să fie reținută.

Ricœur, *Fenomenologie și teologie*, trad. de Nicolae Ionel, Iași, Polirom, 1996, p.153.

* * *

Principala concluzie a anchetei istorico-filosofice efectuate până acum poate fi formulată în felul următor: majoritatea gânditorilor importanți introduce, mai mult sau mai puțin intenționat, mai mult sau mai puțin explicit, o discriminare între ceva care nu este identic cu gândirea și limbajul și ceva care este identic cu ele, între ființă sau devenire și gândire și limbaj. Dacă acceptăm ideea unei astfel de disocieri - și nu vedem ce anume ne-ar permite cu adevărat să o respingem - suntem obligați să reflectăm la posibilitatea ca ambele perechi de termeni ale diferențierii să joace un rol anumit în cadrul vieții noastre. Mai mult încă, ar trebui să ne gândim la posibilitatea ca ambele „părți" să intervină activ în configurarea generală a existenței noastre și ca lucrarea lor complementară să fie consecința directă a influențării lor reciproce. Tendința unora dintre filosofii citați deja, ca și a unora dintre cei care urmează să fie invocați se rezumă la încercarea de a transforma realitatea ființială sau devenibilă într-un factor pasiv și de a atribui calități active și creatoare aproape în exclusivitate gândirii și limbajului. În cazurile extreme se ajunge chiar până la contestarea ideii că ființa și devenirea ar avea în sinele lor autonom - fie el chiar relativ -, afirmându-se că acestea n-ar fi decât pure categorii funcționale elaborate de gândirea și limbajul nostru. Gândirea și limbajul, spune, de exemplu, Cassirer, determină forma internă a ființei înseși; întreaga realitate s-ar constitui numai prin și în cuvintele și conceptele noastre, numai

prin şi în simbolurile lingvistice folosite şi s-ar reduce la această lume de imagini care „semnifică" pe plan spiritual[20].

De la o intenţie identică aceleia a lui Cassirer, adică de la intenţia dezontologizării „realităţii" porneşte în reflecţia sa şi Wittgenstein. Poate părea, desigur, ciudat faptul că doi filosofi care se deosebesc fundamental în alte privinţe[21] îşi construiesc concepţia asupra relaţiei dintre fiinţă, gândire şi limbaj având în vedere una şi aceeaşi exigenţă teoretică, dar acesta este adevărul. Concluzia lui Wittgenstein este conformă cu premisa pe care şi-a asumat-o şi, desigur, cu concluzia lui Cassirer. Nici un obiect, afirmă el în ***Philosophische Untersuchungen***, nu poate fi conceput în afara unui „joc lingvistic"[22], nici un obiect nu poate fiinţa ca un dat preexistent limbajului[23], nici un obiect nu se poate întemeia ca o realitate „în sine" exterioară

---

[20] Vezi, în special, partea introductivă din ***Filosofia formelor simbolice***, vol. I, ***Limbajul***.

[21] Dacă pentru Cassirer gândirea îşi păstrează o reală autonomie în raport cu limbajul „sonor", pentru Wittgenstein (pentru Wittgenstein II) ea nu reprezintă decât o simplă modalitate de asamblare a cuvintelor în contexte acţionale, dacă pentru filosoful german gândirea constituie un proces mental, pentru filosoful austriac ea nu constituie decât un fel de abilitate exteriorizată la nivelul comportamentului, dacă pentru primul dintre ei sensul cuvântului este identic cu conceptul său, pentru celălalt el se „proiectează" şi se concentrează totalmente în întrebuinţarea lui.

[22] Ludwig Wittgenstein, ***Philosophische Untersuchungen***, 47.

[23] Este vorba aici de un limbaj care nu exclude, desigur, gândirea, dar o gândire care, aşa cum am arătat în penultima notă, nu este pentru Wittgenstein decât o simplă abilitate combinatorie exercitată asupra cuvintelor în contexte pragmatico-gramaticale specifice.

limbajului. Și mai explicit: „373. Ce tip de obiect este un anumit lucru, ne-o spune gramatica (*Teologia ca gramatică*)" sau „371. *Esența* este exprimată de gramatică". Este limpede, așadar: ființa-esență obiectuală este o creație a limbajului nostru.

În aceeași direcție se orientează și gândirea unui alt filosof important, cum este Michel Foucault. Însușindu-și perspectiva teoretică pe care se bazează, după opinia lui, formarea lingvisticii moderne, Foucault afirmă textual: „lucrurile nu acced la existență decât în măsura în care pot constitui elementele unui sistem semnificant"[24]. Transpare din această formulare aceeași voință tenace de a dezontologiza realitatea și de a „ființiza" limbajul și gândirea pe care o întâlneam și la Cassirer și Wittgenstein. Nu este lipsit de interes să arătăm aici că nici chiar Ființa lui Dumnezeu nu scapă pretenției unor gânditori de a înlocui ființa, oricare ființă, cu gândirea și limbajul. Într-o carte, de altfel interesantă, Dominique Bourg[25] se străduiește (nu fără unele influențe venite dinspre Jean-Luc Marion) să argumenteze în favoarea existenței unui Dumnezeu fără ființă, a unui Dumnezeu care și-a pierdut până și identitatea de sine, transmutându-se în totalitate în prezența acțională a Mediatorului, a lui Hristos și desemnându-se până la urmă ca pur *Discurs*, elaborat în întregime din perspectiva și în sprijinul Altuia.

---

[24] Michel Foucault, ***Cuvintele și lucrurile***, trad. de Bogdan Ghiu și Mircea Vasilescu, București, Editura Univers, 1996, p. 445.

[25] Dominique Bourg, ***Transcendance et discours***, Paris, Les Éditions du Cerf, 1985.

La aceşti critici ai ideii de fiinţă „în sine" (fie aceasta chiar o fiinţă „în sine" relativă) trebuie să adăugăm măcar pe unul din criticii ideii de devenire „în sine" (fie aceasta chiar o devenire „în sine" relativă) şi anume pe Derrida. A mai susţine astăzi că ar exista o realitate (devenibilă) în sine, „un exterior" (*„dehors"*) devenibil în sine, un element de referinţă dinamic dat dinainte şi pe care limbajul (şi gândirea) ar urma să le reflecteze este - crede Derrida - pur şi simplu o naivitate. Mai mult încă: ar trebui să contestăm până şi prezumţia autonomiei relative a acestora. Devenirea, procesul, mişcarea generativă sunt de neconceput în afara „limbajului şi a scriiturii", ele se întemeiază în, prin şi ca „limbaj şi scriitură", ele coincid cu evenimentul însuşi al producerii acestora din urmă[26].

Întâlnim, însă, şi elogii mai moderate, dacă se poate spune astfel, ale limbajului (şi, desigur, ale gândirii). Habermas, de exemplu, recunoaşte că una din funcţiile specifice ale limbajului este „funcţia de reprezentare", idee care presupune, fără îndoială, credinţa că între fiinţă şi limbaj, că între fiinţă şi un limbaj reglat de o gândire de tip gramatical cel puţin există o distincţie şi, de asemenea, credinţa că lumea obiectivă (relativ obiectivă) îşi are rolul său în procesul de apariţie şi manifestare a actelor lingvistice, a actelor lingvistico-ideatice. Dar principala sa funcţie, adaugă el, nu este aceasta, ci funcţia de comunicare. Cea din urmă, însă, se realizează într-un mediu intersubiectiv, într-un mediu care face oarecum abstracţie

---

[26] Jacques Derrida, *Positions*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1987, p. 126.

de universul obiectelor manipulabile şi care pune accentul pe necesitatea ca membrii comunității să ajungă la o înțelegere privind raporturile sociale şi morale care ar putea să le reglementeze viața în modul cel mai adecvat cu putință. Într-o astfel de perspectivă filosofică apare, totuşi, evident faptul că ființa este pusă pe un plan secund[27].

De un anumit grad de depreciere a ființei ca atare se poate vorbi şi în cazul lui Gadamer. Am văzut deja că, pentru el, ființa plenară nu este ființa „neutră" pur şi simplu, ci este ființa „comprehendată", ființa tradiției culturale pe care prezentul o reactualizează şi o revalorizează prin intermediul unui dialog de tip hermeneutic. Gadamer concede, totuşi, că alături de ființa care este „înțeleasă" trebuie consemnată prezența ființei care nu este deloc sau este foarte puțin „înțeleasă"[28]. Sugestia lui este aceea că ființa abia atinsă de comprehensiune sau evitată complet de ea poate fi oarecum identificată cu ființa în sine. Gadamer merge până la a recunoaşte că ideea ființei în sine a avut o reală eficiență în activitatea comunităților umane, ea fiind aceea care a stat la baza constituirii procedeelor obiective de cunoaştere la care aspiră ştiințele naturii în totalitatea lor. Reabilitarea conceptului de ființă în sine, care este, desigur, implicată în aceste afirmații, nu se dovedeşte, însă, a fi până la urmă decât o reabilitare parțială şi provizorie. Ființa în sine pe care intenționează să o izoleze şi să o dezvăluie ştiințele naturii nu este, crede Gadamer, chiar atât de „pură" cum

---

[27] Pentru aceste idei, a se vedea în special capitolul *Teme ale gândirii postmetafizice* din volumul *Gândirea postmetafizică*.

[28] H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, ed. cit., p. 452.

şi-o imaginează că este şi cum o califică ştiinţele naturii. Acestea nu au, de fapt, acces la ea decât prin intermediul limbajului, care reprezintă condiţia transcendentală a manifestării lor. Comparând, în fine, fiinţa „comprehendată" („înţeleasă") cu fiinţa în sine (relativ în sine) şi hermeneutica cu metoda obiectivantă de cunoaştere, specifică, după el, ştiinţelor naturii, Gadamer ajunge la concluzia că atât primul nivel de existenţă, cât şi prima formă de cunoaştere sunt, totuşi, superioare celorlalte două[29].

Să-l amintim, în sfârşit, la acest capitol pe încă unul dintre gânditorii semnificativi deja parţial analizaţi şi anume pe Lévinas. Acceptând ideea că, pentru filosoful francez, „fenomenul" este un fel de fiinţă (mai exact: fiinţa în sine transmutată totalmente *în* şi pusă *ca* fiinţă pentru sinele uman, pentru conştiinţă) şi ţinând seama de faptul că atunci când compară „fenomenul" cu „faţa" (deci cu gândirea şi limbajul de sorginte etică), el o privilegiază în mod evident pe cea de-a doua în dauna celui dintâi, putem face observaţia că şi în concepţia sa gândirea şi limbajul ocupă un loc mai înalt în ierarhia instanţelor existenţiale decât fiinţa.

Direcţia înspre care converg demersurile unui număr destul de însemnat de gânditori este, aşadar, aceasta: diminuarea rolului pe care ideea de fiinţă precum şi aceea de devenire le-ar putea juca în cadrul unei reflecţii filosofice de un interes mai general, mergând, *in extremis*, până la contestarea lor pur şi simplu, diminuare şi contestare dublate, în compensaţie, de

---

[29] *Ibidem.*, pp. 451 şi 463.

supraevaluarea rolului pe care l-ar putea îndeplini, în acest context, ideile de gândire şi limbaj. În ceea ce ne priveşte, noi ne îndoim de justeţea principiilor care stau la baza unei proceduri filosofice de acest gen, ca şi de soliditatea argumentelor la care ea recurge. Să fie oare atât de sigur că fiinţa şi devenirea nu constituie, atunci când le comparăm cu gândirea şi limbajul, decât nişte simpli factori pasivi ai realităţii? Sau, mai mult chiar (aşa cum încearcă să ne asigure alţi gânditori), că ele n-ar reprezenta decât simple categorii şi simboluri inventate de gândirea şi limbajul nostru? De ce ar fi atât de lipsită de credibilitate presupoziţia că fiinţa şi (sau) devenirea lucrurilor ar fi „stări" şi moduri de a fi „în sine" ale acestora sau, şi mai bine, „stări" şi moduri de a fi „în sine" ale lucrurilor care apar astfel (deci ca „stări" şi moduri de a fi „în sine") numai în relaţia lor originară cu mine, cu conştiinţa mea sau cu totalitatea posibilă a conştiinţelor noastre, fără ca prin această apariţie condiţionată ele să-şi piardă „în sinele" lor ca atare? Şi dacă fiinţa şi (sau) devenirea sunt astfel de „realităţi", astfel de „evenimente", de ce să negăm posibilitatea ca ele să ocupe poziţia unor factori activi de existenţă şi să îndeplinească o anumită funcţie formativă în geneza şi evoluţia gândirii şi a limbajului? Unele lucruri se caracterizează în special prin faptul că dispun de un nucleu stabil de proprietăţi determinative, altele prin circumstanţa că însumează cu precădere proprietăţi aflate într-un continuu proces de transformare, iar altele, în sfârşit, prin aceea că reprezintă un ansamblu de constante fiinţiale şi însuşiri sau calităţi devenibile. Acest complex de proprietăţi ale lucrurilor, acest pol unifica-

tor al determinațiilor lor, această „esență" însuflețită și „vitalizantă" a lor se oferă gândirii și limbajului și influențează cu o blândă „autoritate" perspectiva din care cele din urmă le pot aborda. Nu vrem să spunem prin aceasta că gândirea și limbajul se limitează la a îndeplini rolul unor factori spirituali pasivi, care înregistrează, copiază și reflectează pas cu pas determinațiile unei „esențe" deja date. Adevărul este că ele funcționează și vor funcționa întotdeauna pe baza unui principiu intrinsec de selecție și reconfigurare a proprietăților structurale avute în vedere. Dar activitatea lor constructivă și creatoare trebuie să țină seama, ca de o primă condiție, de suma calităților fiindului sau ale fiindurilor la care ele se raportează. În caz contrar, gândirea și limbajul riscă să eșueze în proliferarea de concepte, judecăți, nume și propoziții inadecvate obiectului vizat și care vor fi sancționate ca atare de comunitatea în mijlocul căreia ele ajung să fie exprimate.

Unul din exemplele cele mai cunoscute date în scopul de a dovedi într-o manieră irefutabilă că gândirea și limbajul se constituie, în raport cu lumea pretins inertă a obiectelor, în factori activi de existență spirituală, este cel prin care Humboldt exploatează diferența semantică dintre termenul grec *men* și termenul latin *luna*. Așa cum precizează Humboldt, dacă în limba greacă termenul *men* desemnează funcția de „a măsura" a lunii, în limba latină, termenul *luna, luc-na* se referă la însușirea ei de a străluci sau lumina. Am avea aici o ilustrare exemplară a faptului că în relația obiect-gândire și limbaj, primul element se comportă, în comparație cu celelalte două, ca un factor prin exce-

lență pasiv. Gândirea şi limbajul sau, mai exact spus, „forma interioară" a limbajului, adică energia lui spirituală internă[30] ar interveni pentru a prelua din magma amorfă a conținutului obiectual anumite aspecte pe care le-ar ridica apoi la gradul de proprietăți fundamentale şi în funcție de care ar denumi identitatea şi „esența" repetabilă a fiindului şi a fiindurilor. Desigur, pentru lingvistul şi filosoful german, „forma interioară" a limbajului poartă cu sine o intenție originară de specificare şi diferențiere care conduce finalmente, prin intermediul fiecărei limbi în parte, la formularea unui punct de vedere particular asupra lumii, dar nu această idee ar trebui să ne rețină acum atenția, ci aceea că, dincolo de tendința lor individualizatoare, limbajul şi gândirea promovează o viziune asupra lumii care nu datorează nimic sau nu datorează decât ceva insignifiant obiectelor exterioare şi obiectualității lor, ea reclamându-se în principal - aşa cum menționam deja - de la resursele lor interne. Acest exemplu este utilizat, alături de alte exemple, şi de către Cassirer în scopul ilustrării tezei sale conform căreia „lumea" şi obiectele pe care ea le conține ar trebui reduse, în ultimă analiză, la condiția unor simboluri convenționale create de gândirea şi limbajul nostru[31]. Nu vrem să negăm cu totul credibilitatea liniei interpretative pentru care au optat Humboldt şi Cassirer, ci numai să ne exprimăm opinia că exemplul

---

[30] Pentru acest concept a se vedea, în special, *Ueber die Verschiedenheiten des menschlichen Sprachbaues und ihren Einfluß auf die geistige Entwicklung des Menschengeschlechts.*

[31] Vezi, în acest sens, atât *Filosofia formelor simbolice*, cât şi *Eseu despre om.*

amintit permite formularea unui comentariu care vine parțial în dezacord cu perspectiva filosofică amintită. Diferențierea semantică dintre cuvântul grec *men* și cuvântul latin *luna* nu poate fi explicată numai prin intervenția selectivă și discriminatorie a energiei spirituale a limbajului. Pentru ca această diferențiere să poată fi efectiv exprimată este necesară existența unui „prealabil", a unui „a priori" obiectual, este, așadar, necesară prezența „ființei în sine", a acelui corp astronomic care este luna. Fără îndoială, pentru comunitățile umane care se raportează în mod originar la acest corp ceresc, ființa în sine a lunii nu e niciodată o pură ființă în sine, ci o ființă în sine care se pune ca ființă în sine pentru subiecții care trăiesc în mijlocul lor. Dar această ființă în sine care ființează pentru... ființează astfel încât orientează gândirea și limbajul spre ea însăși, adică spre esențialitatea constitutivă a obiectului exterior avut în vedere și limitează posibilitățile lor de alegere la proprietățile pe care obiectul le însumează. Termenii *men* și *luna* nu reprezintă, în consecință, doar niște simboluri lingvistico-conceptuale, ei constituind, în plus, și niște elemente de referință la fundamentul unui dat ontologic care i-a făcut posibili.

* * *

Ideea fundamentală analizată până acum este, așadar, aceea a distincției dintre ființă sau devenire și gândire și limbaj, distincție pe care o au în vedere mulți filosofi. Nu ar fi lipsit de interes ca, înainte de a ne continua cercetarea, să încercăm o reformulare a problematicii diferenței, luând în considerare, fie chiar

şi pe scurt, o posibilă sistematizare tipologică a temei aflate în discuție. Ceea ce urmează să fie spus aici nu reprezintă, de altfel, decât o prelungire la nivelul explicitului a ceea ce anterior a fost „afirmat" cu precădere la nivelul implicitului. Întâlnim mai întâi un curent filosofic de inspirație platoniciană care procedează la o diferențiere radicală atât între ființa supremă (ce ființează „dincolo de esență") şi *nous*-ul cosmic, cât şi între această ființă şi gândirea şi limbajul uman. Întâlnim apoi o linie de reflecție filosofică, ilustrată în principal de Nietzsche, care, hiperbolizând unele idei ale lui Heraclit, procedează la o distincție, radicală şi ea[32], între devenirea imanentă şi „păgână" a lucrurilor şi gândirea (gândirea discursivă) şi limbajul uman. Aceasta trebuie asociată (complementar) cu o linie de reflecție reprezentată, în primul rând, de Bergson, o linie de reflecție care pune accentul pe opoziția radicală care s-ar manifesta între devenirea însuflețită de un principiu divin (imanent) de nesfârşită exigență creatoare şi gândirea (discursivă) şi limbajul uman. Înregistrăm, de asemenea, un efort conceptual direcționat în vederea operării unei distincții mai puțin radicale între transcendența ființială sau cea devenibilă propriu-zise şi gândire şi limbaj. În acest caz, termenii

[32] La un moment dat Heraclit pare să privilegieze ideea devenirii şi să sugereze, în consecință, existența unei diferențe absolute între devenire şi *logos*-ul uman (v., de exemplu, ***Fragmente***. 49). Dar în alte fragmente, preeminența devenirii este oarecum relativizată prin introducerea *logos*-ului ca principiu de ordine şi măsură a procesului de transformare in general şi, drept urmare, la nivelul implicit al discursului se insinuează ideea că între devenirea astfel reconfigurată şi *logos*-ul uman distincția n-ar putea fi decât una de natură moderată.

puşi faţă în faţă, adică în raporturi de opoziţie, denotează nu clasele, aşa cum se întâmpla în exemplele date înainte, ci elementele uneia şi aceleiaşi clase. În cadrul filosofiei creştine tradiţionale, diferenţierea e concepută ca producându-se în interiorul identităţii dumnezeieşti, interior al cărui „plin" e descris ca reunind trei moduri de a fi egale ca importanţă între ele: actul de existare, gândirea şi limbajul. Dar un acelaşi tip de distincţie regăsim, cel puţin în unele pasaje ale scrierilor sale, şi la un filosof contemporan ca Michel Henry: Cuvântul divin, ca spunere care se spune pe sine la nesfârşit şi „esenţa" dumnezeiască originar manifestată ca auto-afecţiune şi auto-generare eternă a Vieţii înseşi aparţin unuia şi aceluiaşi domeniu, domeniul Devenirii dumnezeieşti permanent identice în devenirea sa cu sine însăşi. Nu e mai puţin adevărat că atât unii filosofi reprezentativi pentru curentul tradiţional al gândirii creştine, cât şi Michel Henry reintroduc ideea contradicţiei absolute atunci când e să pună in comparaţie gândirea şi limbajul divin cu gândirea şi limbajul uman... În sfârşit, ideea unei opoziţii slabe, a unei diferenţe relative, a unei distincţii moderate între fiinţă, gândire şi limbaj reapare în lucrările lui Heidegger. Atât fiinţa, cât şi gândirea şi limbajul (dar e vorba, aici, numai de gândirea şi limbajul de natură mitico-poetică) sunt desemnate până la urmă ca moduri de a fi care se oferă deschiderii revelatoare. Este adevărat că fiinţa pare să fie, ca să ne exprimăm astfel, mai originară decât gândirea şi limbajul, deoarece ea reprezintă condiţia transcendentală care le face posibile pe ultimele două. Dar în dăruirea de sine care le întemeiază, fiinţa îşi prelungeşte pro-

pria sa esență - care este aceea a oferirii luminatoare - înspre acestea, făcându-le să se manifeste şi pe ele în modul unor acte existențiale dăruite în întregime evenimentului dezvăluirii, al revelării, al „cunoaşterii". Ideea unei opoziții relative este păstrată, însă, de Heidegger numai atunci când el ia în considerare raportul dintre ființă şi gândirea şi limbajul de natură mitico-poetică. El renunță, totuşi, la aceasta, reintroducând ideea unei opoziții de tip radical atunci când trece la compararea ființei cu gândirea conceptual-obiectivatoare şi limbajul uzual, precum şi la caracterizarea lor detaliată.

Istoria ideilor ne propune, aşadar, ca temă fundamentală de cercetare, relația de diferențiere dintre perechea de termeni a ființei şi a devenirii şi perechea de termeni a gândirii şi a limbajului. Faptul că ne-o propune dovedeşte, însă, că spiritul nostru, că mintea noastră pleacă în reflecțiile pe care le dezvoltă de la - între altele - „perceperea" originară a prezenței unei distincții între cele două niveluri de „existență" sau de la presupunerea că această percepere reprezintă un adevăr de netăgăduit[33].

La această evidență cognitivă primară se adaugă încă o evidență de acelaşi tip. Este vorba de actul

---

[33] Ideea de mai sus e de regăsit chiar şi în mentalitatea popoarelor primitive. Circumstanța că ele pun accentul asupra identității sau echivalenței gândirii (magice) şi limbajului (magic) cu ființa sau ființele pe care le semnifică şi le denumesc nu poate şi nu trebuie să ne determine a uita că prin însăşi formularea conceptului de *identitate* sau de *echivalență* între... se recunoaşte, cel puțin implicit, existența unei distincții, a unei diferențe (relative) între ceva care indică şi numeşte şi ceva care urmează a fi semnificat şi denumit.

de sesizare originară a unei diferențe ce se instalează între gândire și limbaj. Acest act pare să fie caracteristic comunităților umane în ansamblul lor. Chiar și „protofilosofia" popoarelor primitive îl consemnează ca atare. Într-o cunoscută lucrare de antropologie, semnată de Elkin și intitulată ***Aboriginal Men of High Degree***, ni se relatează cum unul din șamanii australieni din tribul yaralde chestionați de autor se referă, la un moment dat, la imposibilitatea sa de a descrie în cuvinte viziunile despre spirite și morți pe care le are, totuși, în „minte" și în „puterea" sa psihică[34].

Este ceva de la sine înțeles ca disocierea dintre gândire și limbaj să reapară cu și mai multă evidență în exprimarea popoarelor creatoare - prin intermediul celor mai străluciți reprezentanți ai lor - de filosofie, de înaltă filosofie. Dacă ar fi să luăm acum în considerare modul în care reflecția filosofică se străduiește să răspundă întrebărilor legate de această problematică, este neîndoios că punctul de plecare ar trebui să-l constituie și în cazul respectiv - ca în atâtea altele - opera lui Platon. Platon ne oferă câteva răspunsuri care, însumate, ne dezvăluie complexitatea și, am spune, chiar obscuritatea misterioasă a tematicii puse în joc. Într-o primă perspectivă, gândirea este diferențiată radical de limbaj și făcută să coincidă cu „vederea", intuiția sau contemplarea neverbalizată a esențelor ideale, a modelelor eterne, a paradigmelor suprasensibile[35]. Actul de intelecțiune astfel înțeles ar fi

---

[34] Despre Elkin și observațiile sale, vezi Mircea Eliade, ***Șamanismul și tehnicile arhaice ale extazului***, trad. de Cezar Baltag și Brânduşa Prelipceanu, București, Editura Humanitas, 1997, p. 94.

[35] Platon, ***Phaidros***, 250 b-c.

forma cea mai înaltă a cunoașterii umane[36]. Numeroși filosofi, oameni de știință și artiști au împărtășit, de-a lungul secolelor, acest punct de vedere. El nu a dispărut nici astăzi, așa cum unii partizani de ultimă oră ai filosofiei limbajului ar fi înclinați, poate, să creadă. Îl regăsim, de exemplu, la un gânditor de marcă așa cum este matematicianul și fizicianul britanic Roger Penrose. În cartea sa *The Emperor's New Mind. Concerning Computers, Minds and the Laws of Physics* (Oxford University Press, 1989), Penrose aduce argumente convingătoare în sprijinul ideii că există o gândire de natură particulară a cărei performanță se concentrează în capacitatea de a cunoaște obiectele ideale de tip matematic (aparținând unei lumi asemănătoare cu lumea suprasensibilă a lui Platon) prin intermediul unor imagini mentale anterioare procesului de verbalizare, adică de traducere a lor în expresii lingvistice. Nu putem, totuși, renunța să punem, în legătură cu reflecțiile lui Penrose, următoarea întrebare: intuirea acestor obiecte matematice nu coexistă ea, oare, cu „zgomotul" de fond al limbajului ca atare și nu este ea, oare, acompaniată de actul devenirii „experimentale" a limbajului care nu știe încă să se spună cu exactitate pe sine? Sau, cu alte cuvinte: anterioritatea imaginilor mentale în raport cu formulările lingvistice nu privește ea doar clasa expresiilor parti-

[36] Potrivit tradiției platoniciene, această modalitate de cunoaștere ar fi caracteristică, însă, în primul rând sufletelor intelectuale care „viețuiesc" în lumea suprasensibilă a formelor ideale și doar în al doilea rând sufletelor intelectuale coborâte pe pământ și înlănțuite în corpuri, suflete care, pentru a-și reaminti actul înțelegerii pure de care aveau parte odinioară, au nevoie de o inițiere specială și de o educație adecvată acestui scop superior.

cularizate în mod adecvat, clasa expresiilor corespondente cu obiectele ideale vizate, limbajul ca discurs care înconjoară din toate părțile reprezentările și le asediază chiar cu fluxul cuvintelor sale impersonale și imprecise continuând să rămână o prezență constantă și de neevitat?

În textul indicat mai sus, că de altfel și în altele, Platon privilegiază gândirea (gândirea reprezentatoare și neverbalizată) în comparație cu limbajul. Pe aceeași linie apreciativă se situează un mare număr de filosofi mai vechi sau mai noi, dintre care aș dori să-l citez acum numai pe Schopenhauer cu binecunoscuta lui afirmație: „gândurile mor în clipa în care se întrupează în cuvinte".

Dacă din unele reflecții ale lui Platon rezultă, așa cum am arătat deja, că ar exista o anumită formă de cunoaștere (a tiparelor ideale) care ar exclude actul însuși al verbalizării ca fiind lipsit de necesitate și de relevanță, din altele rezultă, însă, că o gândire (intuitivă) fără limbaj este ceva de neconceput. Fiecare „vedere", fiecare intuiție, fiecare reprezentare mentală a unei esențe „poartă" - ni se spune - un nume[37]. Contemplarea ar fi, așadar, o modalitate de cunoaștere ce ar reuni, într-o sinteză inextricabilă, imaginea mentală a obiectului vizat cu denumirea lui[38].

---

[37] Platon, *Timaios*, 52 a.

[38] *Ibidem*, 51c-52a; vezi, de asemenea, *Philebos*, 39b.

Sugestia suplimentară a lui Platon este aceea că o astfel de cunoaștere ar fi privilegiul nu numai al sufletelor intelectuale ce locuiesc în lumea pură a ideilor, dar chiar și al unora din acelea care au „coborât" pe pământ.

Acest punct de vedere este preluat de Aristotel care îi aduce, totuşi, un amendament nu lipsit de importanță. Intuiția intelectuală vizează şi pentru el esența suprasensibilă, dar e vorba acum nu de o esență suprasensibilă în sine, ci de o formă ideală adăpostită întotdeauna în interiorul sensibilului, al materiei. Alte detalii de interpretare sunt, însă, asemănătoare: actul reprezentării se obiectivează în permanență într-un cuvânt cu sens[39], iar cuvântul constituie un complex sonor a cărui semnificație (ce trimite la natura unui lucru) este fixată cu ajutorul gândirii[40]. Mai trebuie spus că atât pentru Platon (sau cel puțin pentru Platon din unele fragmente ale dialogului său *Cratylos*), cât şi pentru Aristotel (vezi, în special, *Despre interpretare*), cuvintele purtătoare de sensuri constituie elementele fundamentale ale limbajului sau ale limbajului-gândire. Ele sunt anterioare procesului de înlănțuire sau de îmbinare a lor prin care ia ființă discursul sau vorbirea ca atare. În esența lui limbajul ar fi, aşadar, un nomenclator sau o listă de „nume". Fluxul vorbirii sau al discursului n-ar face decât să preia „atomii" lingvistici primordiali şi să se pună pe sine ca o activitate combinatorie ulterioară. Este, însă, teza aceasta - care a avut şi are încă şi astăzi numeroşi continuatori - chiar atât de ireproşabilă? Să se concentreze, oare, esența însăşi a limbajului în actul denumirii pure a obiectelor? Numirea unui lucru nu este ea mediată de un alt nume? Vizarea unui lucru cu ajutorul unui cuvânt şi al conceptului său corespunzător este posibilă fără raportarea la alte cuvinte şi la con-

---

[39] Aristotel, *Metafizica*, 1006.

[40] Aristotel, *Despre interpretare*, 1, 16a.

ceptele lor corespunzătoare? Platon însuşi pare să fi avut dubii în privinţa definirii limbajului drept un simplu repertoriu de termeni. O dovadă în acest sens este afirmaţia făcută la un moment dat în *Cratylos*[41], potrivit căreia limbajul ar trebui echivalat mai degrabă cu vorbirea sau discursul, deci cu o „acţiune" desfăşurată în timp, iar faptul de a numi înţeles doar ca o simplă parte a vorbirii sau a discursului. Concepţia schiţată aici anticipează concepţia dezvoltată mai târziu în *Theaitetos* şi *Sofistul*, unde ne întâlnim, de asemenea, cu ideea că limbajul (*logos*-ul), în calitatea lui de continuă generare a unor cuvinte care se leagă unele cu altele, are un caracter temporal. Această convingere este dublată, însă, de aceea că şi gândirea (*dianoia*) are o natură procesuală. Făcând aceste afirmaţii, Platon se desprinde de mai vechea sa concepţie prin care înţelegea să reducă forma unitară de a fi a gândirii şi a limbajului la, ca să-i spunem aşa, instantaneitatea cvasieternă a sintezei cuvânt-imagine mentală. Nu e mai puţin adevărat că el reintroduce factorul transcendental şi determinarea supratemporală a gândirii şi a limbajului, atunci când condiţionează manifestarea comprehensivă a „devenirii" lor de respectarea unor principii logice riguroase, cum ar fi, de exemplu, principiul („genul") identităţii[42]. Aşadar, precum rezultă din cele expuse mai sus, Platon crede că gândirea şi limbajul au în comun faptul că ambele sunt activităţi procesuale ce se structurează în funcţie de anumite reguli şi principii. Avem de-a face, însă, cu două tipuri de activităţi, astfel încât este normal ca

---

[41] Platon, *Cratylos*, 387c.

[42] Platon, *Sofistul*, 263d.

între ele să se dezvolte și un oarecare grad de diferențiere: dacă gândirea reprezintă dialogul tăcut al sufletului intelectual cu sine însuși, limbajul, în schimb, constituie exteriorizarea sonoră și comunicarea „în afară" a gândului ce-și are sursa de emisie în aceeași interioritate a sufletului intelectual[43]. Gândirea ar fi, deci, ca să ne exprimăm în termeni mai mult sau mai puțin moderni, o activitate mentală și prin excelență subiectivă, iar limbajul – o activitate intersubiectivă și îndreptată în întregime spre exterior. Platon nu merge, totuși, până la a pune cele două forme de activitate pe un plan de egalitate. El continuă să privilegieze gândirea, interioritatea, suprasensibilul: în comparație cu acestea, în și prin care s-ar manifesta modul originar de a fi al ființei umane, limbajul, „exterioritatea", suprasensibilul transpus și „tradus" în sensibil n-ar fi decât fenomene-consecință și de importanță, în fond, secundară, n-ar fi decât epifenomene. Teza aceasta, ce susține prioritatea și valoarea mai înaltă a gândirii în raport cu limbajul, a făcut o lungă carieră, ea fiind preluată de numeroși filosofi[44].

---

[43] ***Ibidem***, 263e; vezi, de asemenea, ***Theaitetos***, 189e-190a.

[44] Este interesant de notat aici că, datorită lui Plotin, concepția amintită cunoaște, la nivelul detaliului de interpretare, o modificare nu lipsită de importanță: gândirea superioară la care face el referință nu va mai coincide cu discursul mental desfășurat în timp și cu fragmentarea acestuia în cuvinte, ea concentrându-se exclusiv în forța creatoare a Cuvântului interior și luând un aspect nepropozițional (***Enneade***, I, 2, 3). Teza astfel remaniată a făcut, la rândul ei, o lungă carieră, ea fiind împărtășită de un lung șir de gânditori.

Nu este mai puțin o certitudine faptul că imediat după ce spune toate acestea, Plotin procedează la o retragere „strategică" de pe pozițiile inițiale ale concepției sale. La dreptul vorbind,

Acesteia i se opune teza unor scriitori, teologi şi filosofi premoderni şi moderni care încearcă să inverseze raportul, punând pe primul loc limbajul şi coborând gândirea pe locul al doilea în sistemul axiologic care cuprinde termenii amintiţi. Una din formulările cele mai limpezi în această direcţie interpretativă[45] îi aparţine lui Hamann. Limbajul, spune el, este

---

susţine el, caracterul „sintetic" şi forma nepropoziţională aparţin cu adevărat numai *logos*-ului divin, gândirea (interioară) a omului nefiind, totuşi, decât o „imagine", mai mult sau mai puţin fidelă, a celui dintâi.

[45] Ideea de mai sus este pregătită de critica raţionalismului lingvistic universalist, prezentă, mai mult sau mai puţin explicit, în scrierile lui Dante, Luther sau Francis Bacon, precum şi de acceptarea, în proporţii diferite, a principiului devenirii limbajului şi al contextualizării sale concret-istorice, acceptare de regăsit în aceleaşi scrieri (cf., în acest sens, Tullio de Mauro, ***Introduzione alla semantica***, Bari, Ed. Laterza, 1970). Ea este, apoi, prefigurată, dacă nu la alţi gânditori, atunci cu siguranţă la John Locke. În opera sa ***An Essay Concerning Human Understanding***, Locke introduce o distincţie între limbajul alcătuit din termenii singulari sau „particulari" (care desemnează ideile simple) şi limbajul format din termenii generali (care desemnează ideile generale). Primul tip de limbaj, spune el, stă la baza apariţiei, dezvoltării şi perfecţionării celui de-al doilea tip. Acest lucru este demonstrat, între altele, de modul în care evoluează înţelegerea sensurilor cuvintelor la copii. Primele denumiri pe care copiii le învaţă se acordă cu „ideile sensibile" pe care ei şi le fac despre fiinţele individuale cu care vin în contact. Repertoriul acestor denumiri este constituit din nume proprii şi cuvinte cu un înţeles ceva mai puţin general decât cel al termenilor generali propriu-zişi, adică din cuvinte care evocă direct experienţa subiecţilor în cauză şi indică legătura pe care ei o au cu persoanele apropiate. Luând în considerare unele nume proprii, ca şi unii termeni primari a căror generalitate semantică se asociază cu o semnificaţie individuală („particulară") şi eliminând referinţele prea individuale („particulare") pe

„mama rațiunii", „organonul și criterionul ei"[46]. Polemizând cu Kant, Hamann contestă pretenția acestuia de a aserta ideea rațiunii „pure", considerând că fundamentul gândirii logico-abstracte, al judecăților și al silogismelor îl constituie limbajul natural și limbile naturale (cf. ***Metakritik***). Convingerea că ar exista un limbaj mai originar decât limbajul abstract al teoriilor, un limbaj care ar predetermina într-un fel sau altul categoriile celui din urmă și i-ar fixa cadrul „metacritic" de gândire și condițiile fenomenalizării sale, este împărtășită ulterior și de alți filosofi, dintre care trebuie să-i amintim neapărat pe Herder, Humboldt, Cassirer, Heidegger și Gadamer. Dar care sunt particularitățile acestui limbaj primar? Una dintre ele constă în faptul că el se manifestă întotdeauna ca un sistem de sunete (articulate), ca o exteriorizare sonoră, ca un act de vorbire, ca o proferare, ca o spunere, ca o rostire. Aceasta e opinia unanimă a filosofilor

---

care le conțin aceste cuvinte, pentru a abstrage numai ceea ce este comun în sensurile lor ideatice, copiii ajung în cele din urmă să întrebuințeze cuvinte având exclusiv un înțeles general. Un termen cum este, de exemplu, termenul om n-ar putea fi „constituit" în generalitatea sa pură și folosit într-o manieră adecvată, dacă unele nume proprii ca Peter, James etc., precum și unele denumiri cvasigenerale ca mama, tata, doica etc. n-ar fi fost trecute în prealabil prin filtrul operațional al gândirii, pentru a se desprinde „ideea" lor comună care pretinde în mod imperios utilizarea unui alt cuvânt decât a celor deja cunoscute. (Pentru ideile de mai sus, a se vedea *Op. cit.*, Cartea 3, cap. III, paragrafele 7-16.)

[46] J. G. Hamann, *Scrisoare către Jacobi*, în *Briefwechsel mit Jacobi*, Gotha, 1868, p. 122; *Scrisoare către Herder*, la 6 august 1784, în *Schriften*, 1821-1843, vol. VII, p. 151 s.u.; *Scrisoare către Scheffner*, la 11 februarie 1785, în *Schriften*, 1821-1843, vol. VII, p.216.

amintiți. Însă caracteristica respectivă nu reprezintă și specificul esențial al limbajului „natural". Acesta se concentrează într-o activitate spirituală al cărei scop fundamental îl reprezintă coordonarea cuvintelor și integrarea lor în unități totalizatoare de exprimare investite cu un conținut inteligibil și o aplicabilitate generală. Energia spirituală a limbajului poartă diferite nume: „rațiunea" la Hamann, „reflecția" la Herder[47], „forma internă" la Humboldt[48], „funcția de semnificare" la Cassirer[49], înțelegerea și indicarea a ceea ce ajunge să ni se dezvăluie, la Heidegger[50], gândirea analogică sau „metaforică" la Gadamer[51]. Constatăm, așadar, existența mai multor nume, dar a unuia și aceluiași sens esențial căruia ele îi corespund. Jocul alunecos al interpretărilor nu se oprește, însă, aici. O parte cel puțin din filosofii amintiți reanalizează funcția pe care o are latura material-sonoră a limbajului și calitatea lui de a fi un „semnificant", de a fi un sistem de semne și schimbând distribuția accentelor valorice, situează dimensiunea lui sensibilă cu un pas înaintea energiei sale spirituale. Elementul fonetic, spune Humboldt, este factorul care face trecerea de la interioritate la exterioritate, de la subiectivitate la obiectivitate, de la gândirea subiectivă la gândirea obiectivă și universal transmisibilă, care este de fapt singura

---

[47] J. G. Herder, *Ueber den Ursprung der Sprache.*

[48] Wilhelm von Humboldt, *Ueber die Verschiedenheiten des menschlichen Sprachbaues und ihren Einfluß auf die geistige Entwicklung des Menschengeschlechts.*

[49] Ernst Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen*, T. I: *Die Sprache.*

[50] Cf., între altele, *Phänomenologie und Theologie.*

[51] H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, ed. cit., p. 406

gândire „veritabilă"[52]. Semnul fonetic, va afirma mai târziu și Cassirer, este mijlocul prin care exteriorizându-se, conținutul gândirii ia o formă și își dobândește plenitudinea sensului său[53]. Nici Heidegger nu este de altă părere. Așa cum am arătat deja, în concepția lui, gândirea nu-și găsește desăvârșirea și deci capacitatea maximă de a lăsa să se dezvăluie ceea ce i se dezvăluie decât atunci când se convertește în rostire, în spunere, în exprimare sonoră. Numai limbajul proferat ar asigura adecvarea integrală a actului de a lăsa să se ofere și să se arate cu ceea ce ți se oferă și ți se arată[54].

Distincția dintre limbaj și gândire operată de grupul filosofilor mai sus amintiți include, așadar, următoarele două forme de disociere: a) distincția dintre limbajul natural și gândirea teoretică și b) distincția dintre limbajul proferat și gândirea înțeleasă ca activitate mentală. În ambele cazuri, diferența stabilită este o diferență „slabă", deoarece ea are în vedere „opoziția" apărută în cadrul uneia și aceleiași clase: clasa cuvintelor (cu sens) care se succed pe baza unor criterii și reguli mai mult sau mai puțin precise de ordonare și coordonare sau, ceea ce este în fond unul și același lucru, clasa conceptelor pregenerice, a conceptelor generice și a judecăților „exprimate" în cuvinte și propoziții. Diferența dintre limbajul natural și gândirea teo-

---

[52] Wilhelm von Humboldt, *Op. cit.*, în *Gesammelte Schriften*, Berlin, Ausgabe der Königlichen Preußischen Akademie der Wissenschaften, 1903 sqq., vol. VII, p. 55 ș.u.

[53] Ernst Cassirer, ***Filosofia formelor simbolice***, vol. I, ***Limbajul, Introducere și expunerea problemei***, II.

[54] Vezi, în special, ***Fenomenologie și teologie***.

retică nu reprezintă altceva decât diferența existentă între limbajul natural și limbajul teoretic sau, altfel formulat, diferența instituită între gândirea analogică sau preteoretică și gândirea teoretico-abstractă. Pe de altă parte, diferența dintre limbajul proferat și gândirea configurată ca activitate mentală poate fi recaracterizată ca fiind diferența ce se instalează între limbajul exteriorizat și limbajul interior sau, cu o expresie echivalentă, între gândirea exteriorizată și gândirea interioară. Această din urmă înțelegere a diferențierii care se poate produce între limbaj și gândire ne reamintește de distincția pe care o stabilea Platon între cele două tipuri de activități spirituale, cu condiția, desigur, să facem abstracție de ierarhia valorică în care el le introducea finalmente și care era cu totul alta. Marea întrebare ce se pune acum este, însă, aceasta: să se reducă, oare, distincția dintre gândire și limbaj la o astfel de distincție „slabă"? N-am putea vorbi mai degrabă de permanența unei diferențe „tari" între cele două tipuri de activități? Am putea lua în considerare această ultimă idee numai în cazul că am reuși să identificăm judecăți și concepte neverbalizate. Dar există oare așa ceva? Există judecăți fără propoziții și concepte fără cuvinte? Există gândire (nonintuitivă) fără limbaj? Putem distinge și izola o gândire (nonintuitivă) în măsură să se dispenseze de actul lingvistic? Unii teoreticieni ne asigură că o astfel de întreprindere este posibilă. Un psiholog de renume ca Jean Piaget este convins că a putut observa la copilul mic (de până la doi ani) prezența unui fel de logici „a acțiunii", adică a unei capacități de a indica prin repetabilitatea gesturilor una și aceeași proprietate a unui

obiect oarecare (de exemplu: calitatea de a fi suspendat a unui obiect este „afirmată" prin gestul reiterat de mai multe ori de a-l apuca sau de a încerca să-l apuce). „Conceptul" poziționat într-o astfel de judecată (neverbalizată) nu ar fi, totuși, un concept „complet", întrucât el n-ar include decât elementul intensional al acestuia din urmă. Gândirea unui asemenea concept, gândire care presupune recursul și la factorul extensional, începe să se realizeze în jurul vârstei de doi ani. O referință extensională implică posibilitatea de „evocare" a proprietăților unui obiect în absența acestuia și, prin urmare, este legată de apariția funcției simbolice. „Afirmarea" extensionalității unui concept se produce atunci când indicarea unei calități oarecare este scoasă din contextul actualității sale primare și proiectată în repetabilitatea deschisă la infinit a unei semnificări simbolice. Un copil, de exemplu, care, după ce observă „însușirea" unei cutii de chibrituri de a fi deschisă trece la gestul simbolic de a deschide gura, face dovada că a înțeles proprietatea aceasta ca pe o proprietate în sine existentă în planul posibilului pur și ajunge să-și transpună gândirea într-o judecată deplină și într-un concept „complet", fără a recurge, însă, la ajutorul limbajului[55].

În favoarea ideii că se poate vorbi de prezența unei gândiri fără limbaj se pronunță și un antropolog renumit ca A. Gehlen. Copilul mic, crede el, ar dispune de o capacitate reflexivă „pură", de o inteligență

---

[55] Pentru ideile de mai sus, a se vedea Jean Piaget, *Psihogeneza cunoștințelor și semnificația sa epistemologică* și *Schemele de acțiune și învățare a limbajului*, în *Teorii ale limbajului. Teorii ale învățării*, București, Editura Politică, 1988.

„alingvistică", de o înclinație „teoretică" în măsură să se consume în întregime într-un act comportamental. Gestul unui copil de unsprezece luni de a-şi lovi în mod repetat capul ca o replică la experiența anterioară - aceea dureroasă - a căderii sale neașteptate pe cap este interpretat de Gehlen ca fiind un fel de experiment cognitiv şi o formă de reflecție[56].

În sprijinul ideii că gândirea poate exista fără limbaj vine cu dovezi demne de luat în seamă şi un filosof ca E. Alexander. Într-un eseu intitulat ***Auto-observation d'un philosophe aphasique*** („Diogene", n⁰ 150, avril-juin 1990, pp. 3-25), el ne mărturisește că în experiența afaziei al cărei actor principal a fost avea înțelegerea „conceptului" soției sale şi a „conceptului" despre sine însuşi, fără a putea, însă, să le numească. Cu alte cuvinte, el ştia că un ceva este... ceva, înscriindu-se într-o anumită clasă de determinări, dar nu dispunea de capacitatea de a-l simboliza lingvistic. Se poate, desigur, face observația că anterior stării sale de boală, „filosoful afazic" cunoştea numele adecvate ale conceptelor amintite sau că, ulterior, o dată cu vindecarea sa, el a recuperat denumirile „potrivite" ale acestor concepte care nu cu mult înainte nu aveau

---

[56] A. Gehlen, *Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt*, Wiesbaden, Aula Verlag, 1986, p. 133 ş.u.

După unii cercetători, chiar şi unele animale care nu dispun de nici... o competență lingvistică, aşa cum sunt, de exemplu, maimuțele antropoide, ar avea capacitatea de a elabora reprezentări conceptuale „pure", introducând lucrurile şi proprietățile lor în clase precis delimitate. (Pentru amănunte, a se vedea David Premack, ***Capacitatea de reprezentare şi accesibilitatea cunoaşterii. Cazul cimpanzeilor***, în *Teorii ale limbajului. Teorii ale învățării*, ed. cit.)

pentru sine nici un fel de nume sau, în fine, că în chiar perioada maladiei sale, el se afla în posesia unui oarecare joc de limbaj... Dar toate aceste observații nu au o însemnătate prea mare în fața argumentului „faptic" că între reprezentările mentale sau conținuturile „pure" ale conștiinței și limbaj apare sau poate să apară o distincție radicală.

Filosofi din toate timpurile se străduiesc, așadar, să ne demonstreze că între gândirea și limbajul specifice comunităților umane poate interveni ca un factor de acțiune principiul diferențierii absolute sau relative. Dar în lumea transcendentă, adică la nivelul ființei „supreme", al lui Dumnezeu, mai are oare acest principiu vreo putere de manifestare? Dacă luăm în considerare Cărțile sfinte (și, în primul rând, *Evanghelia după Ioan* din *Noul Testament*), suntem obligați să formulăm un răspuns afirmativ, adăugând, însă, imediat precizarea că distincția pe care ele ne sugerează să o stabilim între gândire și limbaj este una de tip relativ. Atât gândirea, cât și limbajul par să fie incluse în categoria formelor cunoașterii și ale autocunoașterii divine și decretate drept „ipostazele" ei fundamentale. Dumnezeu are nevoie de ambele pentru a se putea cunoaște și pentru a cunoaște tot ceea ce s-ar putea cunoaște. Ființa lui Dumnezeu se „divide" în două moduri coeterne de a fi și anume în Dumnezeu-Tatăl și Dumnezeu-Fiul. Dumnezeu-Tatăl ar fi identic cu „înțelepciunea" însăși, cu gândirea însăși, cu lucrarea însăși a duhului sau a spiritului[57]. El ar echivala cu gândirea care se știe pe sine (intuitiv și neverbalizant)

[57] *Noul Testament, Ioan* 14, 26; 16, 13; *Matei*, 11, 27.

ca gândire, ca act de gândire şi, de asemenea, ca gândire care cunoaşte „instantaneu" pluralitatea infinită a formelor de existenţă pe care este în măsură să le creeze. Dumnezeu-Fiul ar coincide cu „Cuvântul" însuşi, cu o modalitate de a fi pe care o putem interpreta ca reprezentând expresia unei necesităţi suplimentare de „concretivizare" a autocunoaşterii şi a cunoaşterii nelimitate sau ca reprezentând expresia unei posibilităţi de autoreflectare şi mai fidelă a esenţei dumnezeieşti ca atare, pe de o parte, şi de reflectare şi mai exactă a formelor paradigmatice pe care fiinţa dumnezeiască le conţine în mintea sa, pe de altă parte. În cele spuse mai sus întrezărim, însă, numai prima linie interpretativă pe care ne sugerează să o dezvoltăm Cărţile sfinte. Ele ne deschid, totodată, posibilitatea întemeierii unei a doua direcţii interpretative, direcţie ce urmează să stabilească un raport întru câtva diferit între Dumnezeu-Tatăl şi Dumnezeu-Fiul. Potrivit acestei sugestii secunde, Dumnezeu-Tatăl ar fi o energie (suprasensibilă) „aintelectuală" şi „alingvistică", iar Dumnezeu-Fiul o energie (suprasensibilă) determinată întelectual şi lingvistic. Pentru a putea fiinţa, Dumnezeu-Tatăl are nevoie să se ştie pe sine, de unde şi emanarea coeternă a „imaginii" sau a „chipului" în care se reflectează propria lui esenţă, „imagine" sau „chip" care coincide cu însuşi Dumnezeu-Fiul. Gândirea şi limbajul, ca „puteri" capabile să facă vizibil „nevăzutul" şi să transforme necunoscutul în cunoscut, sunt transferate în întregime în domeniul de existenţă al lui Dumnezeu-Fiul şi devin modalităţile fun-

damentale de a fi ale acestei persoane dumnezeiești[58]. Dar care e natura distincției ce se instalează între ele? Ea pare să fie una de nuanță. Atât gândirea, cât și limbajul sunt energii reflectante ale „nevăzutului" divin. Ultima, însă, se desemnează a fi „mai desăvârșită", ca să spunem așa, în comparație cu prima, deoarece ea vine cu un spor de concretivitate „suprasensibilă". Dar această desăvârșire nu se realizează pe parcursul unui proces temporal, ci ea are loc în „coinstantaneitatea" celor două energii spirituale sau în corelativitatea lor eternă.

2

Tema relației dintre ființă, devenire, gândire și limbaj nu este epuizată, însă, prin analizarea diferențelor care apar sau pot să apară între ele. Alături de principiul diferenței, istoria filosofiei introduce, ca factor fundamental de cercetare, un al doilea principiu și anume principiul identității. Ideea care stă la baza acestui demers pare să fie aceasta: putem vorbi de o diferență sau de o distincție între realități, structuri, elemente, judecăți, concepte etc. etc. numai dacă presupunem existența simultană a unei anumite identități sau echivalențe între ele. Principiul diferenței ar avea nevoie, așadar, pentru a funcționa, de coexistența principiului identității. Cei doi termeni ar fi termeni corelativi. Nici o relație de diferențiere nu s-ar putea dezvolta între obiectele componente ale universului

---

[58] ***Noul Testament, Ioan***, 1, 17.

nostru ideal sau ale celui real dacă ele nu s-ar integra, în acelaşi timp, într-un raport de identitate. Dar, desigur, şi aserţiunea inversă este adevărată: nici un raport de identitate între obiectele domeniului nostru real sau ideal nu s-ar putea întemeia ca atare, dacă simultan cu el nu ar lua naştere un proces de diferenţiere între aceste obiecte. Nu întotdeauna ideea amintită apare explicit sau foarte explicit în textele filosofilor; uneori, ea funcţionează doar ca o presupoziţie tacită. Explicită sau implicită, ea constituie, însă, fundamentul conceptual al teoriilor unor numeroşi gânditori.

Unii filosofi acordă întâietate raportului de identitate care se poate stabili între fiinţă, gândire şi limbaj, iar alţii raportului de identitate care se poate stabili între devenire, gândire şi limbaj.

La începutul primei serii de gânditori pare să se găsească Parmenide. Dincolo de diferenţierea dintre cei trei termeni (acceptată implicit chiar de Parmenide, căci altfel el n-ar întrebuinţa *trei* termeni), ceea ce se desemnează a fi cu adevărat important pentru acesta e unitatea lor bazată pe relaţia de coapartenenţă la o esenţă comună. Fiinţa, gândirea şi limbajul (limbajul, cu alte cuvinte gândirea rostită, pronunţată, exprimată) sunt în fond unul şi acelaşi lucru, adică, dacă este să dăm crezare sugestiei interpretative a lui Plotin, realităţi integrabile în sfera suprasensibilului[59]. În sprijinul ideii că între fiinţă, gândire şi limbaj există un raport de identitate se pronunţă şi Platon. În concepţia lui, „izomorfismul" este asigurat de caracterul suprasensibil al celor trei entităţi.

---

[59] Parmenide, *Fragmente*, 3 (altădată 5) şi 8.

Ființa este o realitate suprasensibilă paradigmatică, gândirea se manifestă în special prin intermediul acelor forme de raportare la ființa în sine sau la ființa participantă la lucruri care sunt reprezentările[60], iar cuvântul este o „imitație" a esenței în sine ori a naturii ideale a lucrului vizat, „imitație" al cărei sens invariabil este fixat cu ajutorul gândirii[61]. Un punct de vedere asemănător în această privință, dar cu un plus de coerență și exactitate, este afirmat și de către Aristotel. Ființa coincide cu esența ideală a speciilor și a genurilor la care se referă gândirea și limbajul (nu apar formele suprasensibile ale speciilor și ale genurilor, în cadrul acestei interrelații, ca fiind „aceleași" pentru toți oamenii?), gândirea implică totalitatea stărilor sufleteşti sau a reprezentărilor mentale identice și ele pentru ansamblul membrilor comunității umane, iar limbajul, dincolo de diversitatea formelor în care se realizează, trimite la o anumită repetabilitate lexicală, care este aceea a unor limbi specifice, și în felul acesta se reclamă și el, chiar dacă într-o proporție mai redusă, de la principiul - suprasensibil - al identității cu sine[62]. Una din diferențele semnificative dintre Aristotel și Platon se manifestă în modul în care înțeleg ei să trateze unul din aspectele legate de limbaj și anume problema originii sale. Dacă Aristotel susține teza atribuirii sensului cuvintelor prin convenție, Platon, fără a nega posibilitatea ca o parte a lexicului să se formeze pe această cale, începe, însă, prin a afir-

---

[60] Despre imaginile mentale vezi, între altele, *Phaidon*, 99 ș.u. și *Phaidros*, 249d-250d.

[61] Platon, *Cratylos*, 393d; *Timaios*, 52a.

[62] Aristotel, *Despre interpretare*, 1, 16 a.

ma că întreaga listă a cuvintelor primitive este urmarea încercării de a se găsi o similitudine între semnele lingvistice şi natura sau esenţa lucrurilor la care ele se referă. Ambele atitudini şi-au aflat sprijinitori şi urmaşi, iar divergenţa dintre aceştia a marcat istoria gândirii până în zilele noastre. Dar nici una dintre aceste teorii nu a reuşit să găsească argumente decisive în favoarea ei şi este greu de crezut că aşa ceva se va întâmpla vreodată: a discuta originea limbajului înseamnă, totuşi, a discuta un act de întemeiere care se pierde în negura timpului... Mai important decât a căuta aflarea unui răspuns univoc la o întrebare insolubilă nî se pare a fi semnalarea unui alt aspect legat de opoziţia dintre Platon şi Aristotel la capitolul amintit. Teza formării cuvintelor prin convenţie presupune restrângerea caracterului suprasensibil al limbajului, adică a repetabilităţii cuvintelor în contexte de semnificaţie identice, la domeniul de folosinţă al unei limbi specifice. În comparaţie cu ea, teza formării cuvintelor în mod natural conduce la ideea că esenţa ideală a limbajului se configurează şi funcţionează în acelaşi fel pentru toate limbile vorbite, accentul punându-se acum, chiar dacă numai în ultimă analiză, asupra faptului că sensurile termenilor se constituie exclusiv în urma intervenţiei combinate a „fiinţei" şi a „gândirii", care au, ambele, o extensiune universală.

De o identitate între fiinţă, gândire şi limbaj vorbeşte şi Sfântul Augustin, într-o parte cel puţin din textele sale. Prin fiinţă, Sfântul Augustin înţelege să denumească esenţa configuratoare a lucrului sau a lucrurilor, prin gândire, el înţelege să desemneze capacitatea de reprezentare mentală a acestuia sau a aceste-

ra, iar prin cuvânt el înțelege să numească semnul indicativ al „conceptului". Ce tip de relație se instituie între acestea? Lucrurile sau măcar o parte din ele par să dispună de propria lor „putere" de semnificare[63] care, proiectându-se în afară și penetrând materialul sonor al cuvintelor, ajunge să-l prelucreze, făcându-l să se asemene, mai mult sau mai puțin, cu registrul de determinări consubstanțiale obiectelor pe care limbajul le are în vedere. Susținând, însă, această idee, Sfântul Augustin devine, fie chiar și implicit, adeptul tezei conform căreia cuvintele s-au format în mod natural... Totuși, spune el, revenind asupra afirmației inițiale, pentru a încerca să o dezvolte într-o manieră mai subtilă și mai rafinată, influența pe care o au lucrurile asupra cuvintelor nu se exercită direct, nemijlocit, ci prin intermediul reprezentării, al conceptului. Proprietățile fundamentale ale obiectelor își pot pune amprenta asupra cuvintelor numai dacă sunt mediate de „imaginile" lor elaborate în prealabil în și de către sufletul intelectual. Nici un semn lingvistic nu vizează lucrul în mod direct; el o poate face numai dacă recurge la ajutorul acelui termen mediu care este reprezentarea[64]. Ceea ce îl modelează, de fapt, până la urmă, este imaginea mentală a lucrului sau a proprietății sale fundamentale și nu lucrul în sine sau proprietatea sa fundamentală luată în sine. S-ar putea spune chiar ceva mai mult și anume că întreaga conștiință a similitudinii cuvântului cu obiectul vizat se reduce la conștiința similitudinii cuvântului cu imaginea mentală a acestui obiect, iar în ultimă instanță s-ar

---

[63] Sfântul Augustin, *De dialectica*, V.

[64] Sfântul Augustin, *De doctrina christiana*, II, 1, 1.

putea chiar afirma că actul de asemănare se rezumă la a fi un proces consumat în intimitatea gândirii şi că el se închide în universul interior al lui *animus* sau al lui *cogitatio*. Gândîrea ar fi, aşadar, aşa cum rezultă cel puţin din unele texte ale Sfântului Augustin, elementul funcţional principal al relaţiei triadice fiinţă - gândire - limbaj. Ceea ce vîzează limbajul este, în primul rând, gândirea; ceea ce vizează limbajul este, în primul rând, conceptul. Gândirea, în calitatea ei de modalitate umană specifică de a fi spre care se intenţionează limbajul, formează un fel de „haló" suprasensibil care îl înconjoară pe acesta din urmă şi îşi proiectează asupra lui lumina propriilor sale determinaţii. Gândirea ajunge chiar să-i împrumute limbajului o „aparenţă" de existenţă suprasensibilă; dar ea este, totuşi, o *aparenţă de...*, pentru că suprasensibilul ca atare aparţine nu limbajului, ci gândirii care îl transcende. N-am mai putea vorbi, în acest caz, atât de o natură suprasensibilă intrinsecă limbajului, cât de ceva care ii este extrinsec, dar care, totuşi, cu toată „excentricitatea" sa se constituie în adevărata lui raţiune de a fi şi în principiul normativ al tuturor capacităţilor lui de obiectivare.

Dar există şi un alt mod de a încerca scoaterea în evidenţă a ceea ce se presupune că este „natura" suprasensibilă a limbajului şi anume acela caracterizat prin refuzul de a mai trata gândirea ca fiind absolut separată de limbaj: pe această cale se ajunge ca gândirea să fie transferată în universul limbajului şi transformată în unul din principalii lui factori de manifestare, dacă nu chiar în principalul său factor de manifestare. Limbajul ar trebui mai degrabă înţeles - crede

Sfântul Augustin - ca un sistem de referință (la lucruri) care cuprinde, în calitatea lor de termeni inseparabili, elementul ideal sau conceptual și elementul material sau sonor. Această realitate intrinsecă a limbajului devine cu totul transparentă în momentul în care analizăm structura cuvintelor, adică a componentelor sale fundamentale. Preluând o parte din ideile stoicilor și anticipând concepția de mai târziu a lui Saussure, Sfântul Augustin definește cuvântul drept acea unitate lingvistică care e formată din semnificant (*dictio*) și semnificat (*dicibile*), corp „sonor" și concept, „materie" și „spirit"[65]. Dar chiar și acest corp „sonor" al cuvântului pare până la urmă să-și datoreze existența faptului că el glisează în sfera de cuprindere a „spiritului" (*animus*) și că este recunoscut ca atare de către acesta[66].

Ideea că între ființă, gândire și limbaj trebuie să existe un anumit raport de identitate reapare și în scrierile Sfântului Thoma de Aquino. Punctul de plecare al comentariilor sale, care îi marchează în întregime concepția, îl reprezintă opera lui Aristotel. Ființa coincide și pentru el - în cazul acestei interrelații - cu natura ideală a lucrurilor sau a modurilor de a fi în act, gândirea coincide cu facultatea de reprezentare conceptuală, iar limbajul coincide cu aptitudinea de a numi prin intermediul unor semne instituite convențional și cu ajutorul factorului mediator al rațiunii forma „interioară" a lucrurilor sau esența stărilor lor

---

[65] Sfântul Augustin, *De dialectica*, V.

[66] *Ibidem*.

de a fi[67]. Este, totuşi, de remarcat faptul că Sfântul Thoma de Aquino explică într-o manieră mai precisă decât Aristotel caracterul „suprasensibil" al limbajului, observând că termenii componenţi ai uneia sau ai alteia dintre limbi pot fi folosiţi într-un număr practic infinit de circumstanţe, fără ca momentele temporale diferite în care sunt utilizaţi să le afecteze identitatea cu sine[68].

Pe un traseu asemănător de gândire se înscrie şi Descartes sau cel puţin Descartes aşa cum se exprimă el în unele din paginile sale. În răspunsul pe care îl dă la o obiecţie făcută de Hobbes pe marginea unui pasaj din *A doua meditaţie*, filosoful francez pare să susţină ideea că între fiinţă, gândire şi limbaj se stabileşte un raport de echivalenţă sau de identitate. Fiinţa ar reprezenta esenţa ideală a speciilor sau a genurilor (căci ceea ce este vizată, în ultimă instanţă, într-un act de semnificare e calitatea de a fi „aceleaşi" a unor lucruri), gândirea ar coincide cu o formă de manifestare a capacităţilor noastre mentale, iar limbajul (în chiar obiectivarea şi distribuirea lui în diferite limbi) ar institui o listă de nume care prin repetabilitatea ei atem-

---

[67] Thoma de Aquino, *Comentarii la lucrarea lui Aristotel „Peri hermeneias"*.

Trebuie, însă, să precizăm că dacă Sfântul Thoma de Aquino începe prin a considera teza lui Aristotel despre formarea prin convenţie a cuvintelor ca fiind singura corectă (*Op. cit., Lecţia a II-a*), ulterior el face un pas înapoi, acreditând, se pare, ideea că alături de amintita teză a lui Aristotel are, într-o anumită măsură, îndreptăţire şi teza lui Platon despre formarea cuvintelor (primitive) în mod natural (*Ibidem, Lecţia a IV-a*)

[68] Thoma de Aquino, *Op. cit., Lecţia a II-a Despre semnificaţia cuvintelor*.

porală ar reproduce atributul (fundamental) comun atât ființei (atât „lucrurilor semnificate"), cât și gândirii (cât și reprezentărilor conceptuale), adică identitatea cu sine niciodată suspendată a „suprasensibilului"[69].

De la același tip de presupoziție, care se originează în scrierile lui Parmenide, Platon și Aristotel, pleacă, de asemenea, atât construcțiile ideatice ale „gramaticilor speculative" din evul mediu, cât și acelea ale gramaticilor generale sau „filosofice" a căror tradiție este inaugurată de ***Gramatica de la Port-Royal***. Coincidența pe care o au în vedere gramaticile speculative la nivelul relației ființă - gândire - limbaj constă în ceea ce ele consideră a fi caracterul „suprasensibil" comun proprietăților „formale" ale lucrurilor (*modi essendi*), modurilor de gândire prin care se atribuie semnificații sunetelor (*modi intelligendi*) - moduri ce ar mai putea fi definite drept moduri active de semnificare (*modi significandi activi*) - și, în fine, semnificațiilor pe care cuvintele le-au primit de la „intelect" și pe care ele le poartă pasiv cu sine (*modi significandi passivi*)[70]. În ceea ce privește ***Gramatica de la Port-Royal***, aceasta explică identitatea celor trei termeni ai relației prin generalitatea lor „rațională": se caracterizează prin ea proprietățile obiectelor, gândurile care se raportează la aceste atribute și cuvintele asociate direct cu gândurile și indirect cu proprietățile lucrurilor și care împrumută de la acestea generalitatea for-

---

[69] Descartes, ***Troisièmes objections et réponses***, în *Oeuvres de Descartes*, 12 vol., Paris, 1897-1913, tom IX, p.139.

[70] Pentru informații suplimentare, v. Frédéric Nef, ***Le langage. Une approche philosophique***, Paris, Bordas, 1993, pp. 94-97.

mală ce le permite să fie reiterate în acelaşi context de semnificaţii[71].

De la aceeaşi poziţie se reclamă chiar şi „părintele" lingvisticii secolului XX, Ferdinand de Saussure. Într-adevăr, cum interpretează el procesul de semnificare? Ca un proces care leagă strâns între ele următoarele trei elemente: proprietăţile *generale* ale lucrurilor, semnificatul (sau conceptul ca acea parte a semnului ce vizează atributele generale ale lucrurilor) şi semnificantul (sau imaginea acustică a semnului, „imagine" care diferenţiază un semn de altul şi care se produce în întregime pe plan mental, de unde şi natura ei „incorporală")[72].

Înţelegând în continuare fiinţa ca o esenţă „ideală" sau ca o stare de lucruri repetabilă la infinit, dar schimbând perspectiva de interpretare a gândirii şi a limbajului, cărora le acordă un statut temporal şi le subordonează devenirii, Platon, Aristotel şi urmaşii lor par, la un moment dat, să introducă primul dintre termenii relaţiei fiinţă - gândire - limbaj în tensiune contradictorie cu ceilalţi doi. Dincolo, însă, de parcursul lor temporal, de caracterul lor procesual sau „devenibil", atât gândirea, cât şi limbajul se produc şi se reproduc în conformitate cu anumite criterii şi reguli precise. Judecata, elementul fundamental al gândirii nonintuitive, constituie întotdeauna o afirmaţie sau o negaţie a ceva despre ceva, susceptibile, acestea, de a fi adevărate sau false, iar propoziţia, elementul fundamental al limbajului (al vorbirii) şi enunţul în

---

[71] ***Gramatica de la Port-Royal***, Partea a II-a, cap. I şi II.

[72] Ferdinand de Saussure, ***Cours de linguistique générale***, Paris, 1969, pp. 162 şi 164.

care este îmbrăcată judecata, reprezintă în orice circumstanță o „înlănțuire" a numelor cu verbele[73]. O structurare mereu identică sieşi şi o ordine interioară de neînlăturat vin, astfel, să marcheze specificul esențial al gândirii „procesuale" şi al limbajului. Dar o ordine formatoare este regăsibilă şi la nivelul ființei: proprietățile lucrurilor sunt dispuse întotdeauna într-o configurație „logică", iar lucrurile componente ale stărilor de lucruri intră constant şi ele în raporturi care respectă fără nici o abatere un tipar precis de manifestare[74]. Principiul ordinii bazate pe un set determinat de reguli de funcționare asigură identitatea celor trei mari domenii de existență care sunt lumea, gândirea „devenibilă" şi limbajul procesual. O astfel de poziție îşi are şi astăzi adepții săi. Dintre ei cel mai semnificativ este cu siguranță Wittgenstein; dar este vorba, desigur, de Wittgenstein din prima perioadă a contribuțiilor sale teoretice, din perioada ilustrată de ***Tractatus logico-philosophicus***. Lumea (ființa), gândirea (judicativă) şi limbajul (propozițional) reprezintă şi pentru el sisteme ordonate, sisteme ale căror componente se combină după criterii şi reguli precise şi stabile. O remaniere conceptuală are, totuşi, loc, căci, spre deosebire de premergătorii săi, Wittgenstein consideră că identitatea de esență dintre lume, pe de o parte şi gândire şi limbaj, pe de altă parte, nu angajează momentele unei simple „săvârşiri" în act, ci pune în relație posibilități: lumea înțeleasă ca o însumare niciodată încheiată de „situații posibile" şi gândirea şi

---

[73] A se vedea, în special, Platon, *Sofistul*, 263e-264b, precum şi Aristotel, ***Despre interpretare***, 4, 16b şi ***Analitica primă***, I, 1, 24 a.

[74] Vezi, de exemplu, Platon, *Cratylos*, 386d-387a.

limbajul concepute ca descrieri posibile ale situațiilor posibile din care este alcătuită lumea [75].

---

[75] Ludwig Wittgenstein, *Op. cit.*, paragrafele 2. 3, 4.

În legătură cu perspectiva ireligioasă asupra unui prezumtiv raport de identitate între ființă, gândire și limbaj sau doar între unii din acești termeni este absolut necesar să facem o serie de precizări suplimentare: 1) Un filosof ca Heidegger încearcă să depășească ideea că echivalența celor trei mari domenii de „existență" este expresia caracterului lor suprasensibil înspre o concepție care se dorește a fi „mai originară", mai profundă și mai adecvată, subsumându-le în acest scop, pe toate, fenomenului dezvăluirii, a ieșirii din „ascundere", a revelării. Dar în cursul acestui proces de căutare a fundamentului lor comun și de resemnificare a lui, gândirea și limbajul ajung să fie subordonate ființei, deoarece ele sunt considerate a fi moduri de dezvăluire făcute posibile de acel mod de „luminare" și autorevelare cu adevărat primordial care este ființa. 2) Spre deosebire de Heidegger, Husserl păstrează, în ultimă instanță, concepția tradițională asupra naturii identității dintre cei trei termeni, dar el vine, totuși, cu un corectiv important în măsura în care face să pivoteze relația de echivalență nu în jurul ființei, așa cum procedau de obicei filosofii mai vechi sau mai noi, ci în jurul gândirii. Gândirea, în calitatea ei de *Logos*, de expresie logică, de act judicativ, de predicație conceptuală, își împrumută determinațiile suprasensibile atât ființei (obiectului), cât și limbajului și le saturează cu ele. Obiectul (*Der Gegenstand*) devine suportul ideal și centrul unificator al nucleului noematic, adică al totalității predicatelor prin care conștiința poate descrie proprietățile a ceea ce este vizat de către ea, iar limbajul, evadând din limitele pe care intenționează să i le traseze „fața" lui sensibilă, „corporalitatea" lui sonoră, își concentrează aproape întreaga energie în componenta lui suprasensibilă, „mentală", adică în semnificația sa logică (vezi ***Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie***, I, paragrafele 130 și 131). 3) Există, în sfârșit, și teorii care, punând practic în paranteză referința la „ființă", se mulțumesc să cerceteze identitatea care se poate stabili între gândire și limbaj. Dar și în aceste cazuri, factorul activ e considerat a fi gândirea (capacitatea de reprezentare și asociere mentală), limbajul propriu-zis (facultatea de articulare

De o identitate între ființă, gândire și limbaj vorbește, în fine, și filosofia religioasă tradițională, dar în acest caz această identitate este, desigur, proiectată în universul transcendenței. Actul de existare (ființa), gândirea și limbajul se împărtășesc, așa cum am avut prilejul să indicăm deja, de la aceeași deplinătate „supraființială" atemporală, de la aceeași „supraclasă" a „nevăzutului" sau a „suprasensibilului" etern și ele se pun, în consecință, drept trei moduri de a fi relativ

---

„sonoră" a cuvintelor) fiind subordonat până la urmă principiilor „suprasensibile" de funcționare ale acesteia. Probabil că exemplul cel mai elocvent în acest sens îl oferă teoria lui Chomsky despre gramatica generativă transformațională și despre „competența lingvistică" înnăscută a fiecărui individ uman în parte, adică despre capacitatea lui intrinsecă de „a crea" un număr potențial infinit de structuri dintr-un număr finit de elemente și reguli date. Chomsky distinge două tipuri de structuri conectate la această abilitate umană productivă: structurile de profunzime și structurile de suprafață. Structurile de profunzime ar constitui un sistem de organizare abstractă și de reprezentare mentală a formelor lingvistice care însoțește subiacent absolut toate „emisiile" sonore ale locutorului, iar structurile de suprafață ar constitui ansamblul tuturor „unităților" sonore pe care acesta le poate articula cu claritate. Reguli și criterii de natură logică determină formarea structurilor de profunzime sau, dacă se preferă, a componentelor „suprasensibile" ale limbajului; dar reguli și criterii de aceeași natură intervin, în egală măsură, în procesul de generare a structurilor de suprafață, a aspectelor sonoro-materiale ale limbajului. Mai mult chiar, există reguli și criterii logice care, asociind structurile de suprafață cu sensurile vehiculate de structurile de profunzime, converg în a le rearanja și transforma pe cele dintâi în funcție de variațiile și diferențierile celor din urmă (cf., în special, Noam Chomsky, ***Language and Mind***, New York, Harcourt, Brace & World, Inc., 1968 și ***Rules and Representations***, New York, Columbia University Press, 1980).

distincte ale uneia şi aceleiaşi „supraesenţe" dumnezeieşti.[76]

* * *

O altă serie de filosofi este atrasă de posibilitatea semnalării unui raport de identitate între devenirea lumii sau a lucrurilor, gândire şi limbaj.

O primă dificultate în discutarea acestei probleme intervine atunci când dorim să indicăm numele gânditorului sau ale gânditorilor care deţin prioritatea în afirmarea şi susţinerea tezei amintite. Nu este lipsit de interes să ne reamintim că înclinaţia celor mai mulţi dintre filosofii care acceptă ideea că la baza lumii stă principiul devenirii este aceea de a opune acest principiu gândirii şi limbajului înţelese ca forme de a fi dominate de legi fixe şi eterne. Exemplul cel mai ilustrativ în acest sens ni-l oferă Nietzsche. Întâlnim apoi un anumit număr de filosofi care încearcă să contrapună devenirea lumii nu gândirii şi limbajului concepute ca tipare imuabile şi atemporale de exprimare a fiinţei umane, ci numai gândirii şi limbajului pe care omul le utilizează în activitatea sa cotidiană. În prelungirea unei astfel de atitudini teoretice, unii dintre aceşti filosofi se dedică efortului de a elabora un sistem „artificial" de gândire şi de limbaj care ar urma să împrumute o parte din atributele fundamentale ale devenirii lumii. Însă rezultatele obţinute se dovedesc a fi, de cele mai multe ori, neconvingătoare. Poate că exemplul cel mai semnificativ la acest capitol îl consti-

---

[76] A se vedea, cu precădere, *Vechiul Testament, Exodul*, 3, 14 şi *Noul Testament. Ioan*, 1, 1-17.

tuie un gânditor ca David Bohm, un gânditor, de altfel, ale cărui ipoteze de lucru nu sunt lipsite de interes. Să revenim, însă, la tema evocată mai sus şi să ne întrebăm căruia anume dintre marii filosofi i se poate atribui prioritatea în afirmarea existenței unui raport de identitate între devenirea lumii (sau a lucrurilor), gândire şi limbaj. Probabil că primul convocat la judecata unui... tribunal postum ar trebui să fie Hegel. Este necesar, totuşi, ca o astfel de „sentință" să fie amendată imediat cu următoarea precizare: identitatea la care se referă Hegel nu priveşte raportul dintre devenirea lucrurilor sau a lumii, pe de o parte şi gândirea şi limbajul general umane, pe de altă parte, ci relația dintre devenirea realității obiective şi ceea ce el desemnează cu sintagmele „gândire speculativă" şi „limbaj speculativ". Dacă este să luăm în considerare ***Fenomenologia spiritului***, atunci trebuie să spunem că identitatea dintre obiect, gândirea speculativă şi limbajul speculativ este explicată de Hegel prin prezența în conținutul acestora a unuia şi aceluiaşi principiu fundamental care e reprezentat de devenirea „suprasensibilului". Întreaga plenitudine existențială a obiectului derivă din procesul prin care sinele său suprasensibil (sau „conceptual") se proiectează la nesfârşit înspre altul său şi îşi câştigă în permanență noi şi noi determinări; gândirea speculativă (singura gândire filosofică autentică) îşi extrage totalitatea valențelor sale pozitive din actul judicativ prin care subiectul trece în predicat, transferându-şi înspre acesta esența sa generală sau universală, pentru ca apoi să revină la el însuşi ş.a.m.d. la infinit, într-o „mişcare" care îşi instituie, de fapt, predominanța asupra tuturor componente-

lor individuale posibile; în sfârşit, limbajul speculativ îşi datorează excelenţa sa circumstanţei că la nivelul propoziţiilor sale are loc un proces continuu de transpoziţie a semnificaţiei conceptuale a cuvântului-subiect la complexul de determinări al cuvântului-predicat şi invers, prin această caracteristică el disociindu-se ferm de limbajul cotidian în care relaţia dintre cei doi termeni rămâne fixă şi univocă[77]. În raportul de identitate pe care îl are în vedere, Hegel include, aşadar, devenirea obiectivă luată în universalitatea ei şi gândirea şi limbajul restrânse la o clasă particulară de manifestare. Acesta nu este, însă, un raport de identitate complet, deplin, total. Pentru a se pune într-o astfel de modalitate şi pentru a se exprima, ca să spunem aşa, ca adevăr tautologic, relaţia respectivă ar trebui să implice o gândire şi un limbaj cărora ar urma să li se acorde acelaşi statut de universalitate ca şi devenirii obiective.

În favoarea înţelegerii identităţii dintre devenirea lumii, gândire şi limbaj în sensul schiţat în fraza antecedentă par să pledeze scrierile lui Humboldt sau cel puţin unele fragmente din scrierile sale. Totuşi, realitatea „exterioară" la care se referă Humboldt nu mai este pura realitate „în sine", aşa cum mai era ea încă la Hegel, ea nu-şi mai datorează consistenţa existenţială exclusiv propriei sale obiectualităţi, ea nu se mai configurează în urma aportului singular al resurselor sale interne: această realitate este, într-o măsură însemnată, creaţia gândirii şi a limbajului

---

[77] Pentru toate acestea a se vedea *Op.cit.*, trad. de Virgil Bogdan, Bucureşti, Editura Academiei, 1965, pp. 40-43.

uman[78]. În procesul de construcție „cvasitranscendentală" a lumii, determinantă până la urmă se dovedește, însă, a fi nu activitatea strict particularizată a gândirii și, respectiv, a limbajului, ci un principiu de identitate care stă la baza celor mai importante dintre manifestările lor și care este principiul „forței" sau al energiei spirituale. Folosind infinit „mijloace finite"[79], acest principiu este responsabil atât de formarea viziunii despre lume caracteristice fiecărei limbi în parte, cât și de generarea normelor și legilor gramaticale în conformitate cu care se produce asocierea cuvintelor între ele în timpul actelor de vorbire.

O parte importantă din filosofii și lingviștii care se ocupă cu cercetarea raportului dintre devenire, gândire și limbaj acceptă ideea lui Humboldt că lumea (în devenirea ei) este, într-o bună măsură, o creație a celor două din urmă. Radicalizându-se, o astfel de înțelegere poate conduce finalmente la tendința irepresibilă de a-i răpi „devenindului" până și ultimul rest de obiectualitate „în sine" și de a face din el o pură proiecție a gândirii și a limbajului. Unul din exemplele cele mai pregnante în această direcție îl constituie, fără îndoială, filosofia lui Derrida. La Derrida, însă, efortul de radicalizare merge, cel puțin în unele din lucrările sale, și în altă direcție: gândirea este epurată de orice conținut „suprasensibil", redusă la statutul unei simple aptitudini de combinare a semnelor lingvistice și

---

[78] Wilhelm von Humboldt, *Ueber die Verschiedenheiten des menschlichen Sprachbaues und ihren Einfluß auf die geistige Entwickiung des Menschengeschlechts*, în *Gesammelte Schriften*, ed. cit., vol. VII, p. 55 ș.u.

[79] *Ibidem*, § 13.

asimilată, în ultimă analiză, capacității de corelare a cuvintelor la care s-ar limita acea proprietate fundamentală a limbajului ce coincide cu funcția lui de semnificare. Limbajul este o activitate semiotică în care impulsul ce o împinge pe aceasta să se manifeste ca atare coincide cu gândirea. Gândirea sau limbajul (căci termenii sunt, în fond, identici) reprezintă un proces niciodată încheiat de raportare a semnelor unele la altele, acestea transformându-se, rând pe rând, din semnificant în semnificat şi invers. Nu există nici un semnificat transcendental propriu-zis, adică nici un concept independent de semn şi distinct de el, „ideea" absorbindu-se în întregime în „fața" vizibilă a semnului[80]. Semnificatul semnului poartă încă de la început cu sine marca semnificantului. Proiectat în ansamblul perfect transparent al procesului de semnificare, unul şi acelaşi semn apare atât în postura de semnificat, cât şi în postura de semnificant; apare în prima postură atunci când îndeplineşte funcția de instanță lingvistică la care se raportează semnul următor şi apare în cea de-a doua când joacă rolul cuvântului care trimite la

[80] În sprijinul poziției sale, Derrida îl citează (în *De la grammatologie*) pe Peirce, care în *The Art of Reasoning*, cap. II, 1895 (?) afirmă că între concepte şi simboluri există o coincidență, o identitate. Ideea amintită nu este, de fapt, deloc nouă; ea aparține universului teoretic al nominalismului radical, aşa cum acesta a fost conturat mai demult în operele, de exemplu, ale lui Roscelin şi Hobbes (pentru Hobbes, vezi *De corpore*, I, 20). Dincolo, însă, de observația de mai sus, trebuie făcută precizarea că, într-o altă scriere, Peirce ia o atitudine cu totul diferită, susținând că departe de a-şi fi suficient lui însuşi şi de a se întemeia prin simpla lui autoindicare, semnul îşi asigură autoconstituirea numai prin referința constantă la „un fel" de „idee" sau concept (*Fragment neidentificat*, 1897(?)).

un cuvânt anterior. Limbajul sau, dacă se preferă, gândirea se constituie în, prin și ca o succesiune nesfârșită de interrelaționări ale unor semne care își schimbă mereu poziția și direcția sau „sensul". La aceasta se reduce limbajul sau gândirea: la o activitate de tip semiotic. Procesul generativ al semnelor reprezintă condiția *sine qua non* de întemeiere a lumii: lumea ia naștere în mișcarea de producere a semnelor și ajunge până la urmă să se confunde cu universul lor. Am putea spune că, într-o astfel de concepție, ontologia și metafizica nu numai că își pierd independența, dar sfârșesc prin a fi înlocuite cu semiotica[81]...

Dar atunci când ne referim la Dumnezeu, mai are oare vreun temei și vreun sens încercarea de a atașa la acest univers al transcendentului pur relația de identitate dintre devenire, gândire și limbaj și de-a o aserta ca una din caracteristicile lui fundamentale? Prima condiție pentru ca un astfel de demers să se producă este aceea ca Dumnezeu să fie asimilat devenirii, să fie asimilat principiului devenirii care face posibile toate „devenirile" și „devenindurile". Întâlnim filosofi care susțin această procedură și o argumentează sau cel puțin se străduiesc să o argumenteze. Dificultatea apare, însă, în momentul în care se urmărește diseminarea sau distribuirea „identică" a devenirii la nivelul celor trei modalități de „a fi" ale lui Dumnezeu, care sunt actul de existare propriu-zis, gândirea și limbajul. Ceea ce la drept vorbind poate fi pusă sub semnul întrebării nu este atât caracterizarea

[81] Pentru concepția lui Derrida, a se vedea, în special, *De la grammatologie*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1967 și *Positions*, ed. cit.

actului dumnezeiesc de existare ca o modalitate specifică de devenire, cât propunerea de a subordona acestui principiu gândirea şi limbajul „transcendenţei" şi de a le absorbi, finalmente, în el. Tendinţa celor mai mulţi dintre filosofii creştini, de exemplu, în concordanţă, de altfel, cu spiritul Cărţilor sfinte, transpare în voinţa constantă de a atribui Gândirii lui Dumnezeu şi Cuvântului său o stabilitate sau o fixitate absolută şi de a le proiecta în universul pur al atemporalităţii. Cum să mai împaci atunci între ei cei trei termeni? Ar trebui găsită, desigur, o soluţie prin care ultimilor doi termeni să li se retragă caracterizarea din care rezultă că ei indică moduri de a fi exemplare ale stabilităţii şi prin care aceştia să fie înscrişi pe o linie de interpretare ce ar permite să-i convertim în termeni ce semnifică forme de a fi impulsionate de acelaşi principiu al devenirii care guvernează şi actul dumnezeiesc de existare propriu-zis. Echivalarea lui Dumnezeu cu principiul însuşi al devenirii nu interzice, însă, înzestrarea transcendenţei absolute cu maximul perfecţiunilor posibile, ci dimpotrivă. Tocmai pentru că este o transcendenţă absolută, Dumnezeu trebuie să cumuleze, alături de alte determinări, şi pe aceea a *eternităţii* devenirii sale. Dar dacă este aşa, înseamnă că toate cele trei moduri dumnezeieşti de manifestare a devenirii, precum şi devenirea ca atare ajung să-şi însuşească una din proprietăţile fundamentale ale „fiinţei", căci eternitatea este unul din atributele principale ale lui Dumnezeu înţeles ca fiinţă. S-ar putea chiar spune că eternitatea „fiinţei" este aceea care „a eternizat" devenirea şi că, astfel, devenirea *„fiinţizată"* se constituie în adevărata esenţă a lui Dumnezeu.

Poate că subordonarea gândirii și a limbajului caracteristice lui Dumnezeu fluxului neîntrerupt al devenirii nu reprezintă, totuși, un demers suficient. Demersul ar trebui radicalizat până la a anihila și ultimul rest de înțelegere tradițională a celor doi termeni, ceea ce nu se poate realiza decât printr-un act interpretativ ce urmărește să expulzeze orice nucleu de stabilitate (logică) din conținutul gândirii și să renunțe la a mai acorda cuvântului vreo valoare de semn referențial. Gândirea și limbajul ar fi proiectate, astfel, oarecum dincolo de propriile lor posibilități, prima metamorfozându-se într-o pregândire, într-o „știire" care se știe pe sine nemijlocit și permanent, fără a mai recurge, însă, la ajutorul reprezentărilor și al conceptelor, iar cel de-al doilea metamorfozându-se într-o rostire care se spune pe sine la nesfârșit, fără nici o intenție de a se mai raporta la un ceva exterior ei înseși. Termenii corelați ar fi atunci actul de existare, cunoașterea de sine „preconceptuală" și rostirea care, spunându-se pe sine, se aude în exclusivitate pe ea însăși. Ceea ce stă la baza tuturor acestor forme de manifestare și de exprimare ale lui Dumnezeu și le asigură identitatea este „procesul", este „mișcarea", este devenirea. O asemenea concepție pare să domine scrierile unui important filosof și teolog contemporan cum este Michel Henry sau cel puțin ea poate să fie decodată în urma analizei și interpretării lor[82].

---

[82] A se vedea cu deosebire studiul său – citat și înainte – *Cuvânt și religie: Cuvântul lui Dumnezeu*

3

Prima şi cea mai importantă concluzie pe care ar trebui să o tragem în urma amplului expozeu întreprins în paginile anterioare ar putea fi rezumată astfel: nici o cercetare care îşi propune să analizeze cu seriozitate şi profunzime rolul pe care omul îl îndeplineşte în univers nu se poate dispensa de a lua în considerare relaţia ce se configurează între fiinţă, devenire, gândire şi limbaj. Nu relaţia dintre doi sau trei din termenii amintiţi este aceea care ar putea da seama de întreaga complexitate a problemei; numai raportul dintre toţi cei patru termeni este în măsură să o reveleze şi să o explice. De asemenea, nici unul dintre aceste concepte nu-şi va dezvălui întreaga bogăţie de determinaţii şi sfera completă a semnificaţiilor sale decât dacă îl punem în relaţie cu toate celelalte concepte membre ale raportului.

Întemeindu-se pe sine, relaţia dintre fiinţă, devenire, gândire şi limbaj face să apară un adevărat sistem al identităţilor şi al diferenţelor. Prima formă de identitate de care ar trebui să vorbim ar fi aceea prin care relaţia ce implică termenii amintiţi se înfiinţează în calitatea ei de relaţie pură. Relaţia care se pune pe sine ca *relaţie* cuaternară instituie o identitate care nu mai are nevoie pentru a-şi asigura existenţa de configurarea, ca dat opozitoriu complementar şi de importantă egală, a nici unui element de diferenţiere. Această relaţie identică sieşi este o relaţie necondiţionată, absolută, sustrasă oricărui fel de constrângeri. Identitatea absolută pe care raportul cuaternar îl impune o

dată cu sine nu este, însă, o identitate imobilă, o identitate încremenită în ea însăşi, o identitate care obturează originar toate manifestările procesuale posibile şi se închide în faţa oricărei încercări de incluziune a structurilor de diferenţiere. O astfel de înţelegere - exclusivistă - a identităţii ar fi, de fapt, tributară unei concepţii filosofice mai vechi, care face din identitatea luată în această accepţiune proprietatea fundamentală a fiinţei şi subordonează apoi cu totul obiectivările spirituale ale omului fiinţei etern-identice sieşi. În acord, în special, cu unele sugestii interpretative mai noi (originate, însă, la rândul lor, în unele cercetări elaborate mai demult), ar trebui să-i oferim şi devenirii, precum şi diferenţierii pe care aceasta o implică, un însemnat spaţiu de manifestare. Autoconstituindu-se în absoluta sa identitate cu sine, raportul dă naştere concomitent unui sistem intern de identităţi şi de diferenţe relative. Reproducându-se în relaţia dată ca atare, identitatea necondiţionată face posibilă reproducerea permanentă a jocului corelativ dintre identitate şi diferenţă sau a interdependenţelor niciodată suspendate ale celor doi termeni. Dacă facem abstracţie de domeniul transcendentului pur (ceea ce n-ar fi tocmai o soluţie neînţeleaptă, pentru că referinţa la Dumnezeu, cel puţin în această privinţă, este marcată din start de o mare doză de aleatoriu), am putea îndrăzni să afirmăm că în cazul omului şi al universului asupra căruia prezenţa sa îşi pune amprenta, fiinţa, devenirea, gândirea şi limbajul sunt „termeni" cooriginari şi coapartenenţi. Ei se înfiinţează numai împreună şi numai pe baza unui sistem de influenţe reciproce, care le permite să fie în acelaşi

timp identici şi diferiţi. Fiinţa şi devenirea lumii sunt fasonate prin intervenţia conjugată a categoriilor gândirii şi limbajului. Nu se poate vorbi de fenomenalizarea fiinţei şi a devenirii în sine a universului decât dacă ele se fenomenalizează concomitent ca fiinţă şi devenire pentru mine, deci ca fiinţă şi devenire care se lasă parţial constituite din perspectiva gândirii şi a limbajului. Fiinţa şi devenirea lumii se prezintă întotdeauna nu ca simple sisteme „în sine", ci ca nişte structuri corelative, ca nişte structuri care îşi răsfrâng sinele lor „pentru mine" şi se absorb în discursul mai mult sau mai puţin teoretic pe care eu îl rostesc sau îl scriu. Dar şi reciproca este adevărată: configurarea gândirii şi a limbajului şi, prin urmare, formarea universului meu conceptual şi lingvistic sunt de neconceput fără influenţa şi acţiunea „modelatoare" a lumii exterioare, lume care mobilizează fiinţa şi devenirea în sine (sau, mai exact, relativ în sine) în calitate de componente fundamentale ale ei. Originar, cel puţin, gândirea nu „gândeşte" şi limbajul nu „vorbeşte" dacă fiinţa şi devenirea lumii nu-şi proiectează conţinuturile şi formele asupra energiilor specifice acestora şi nu le sugerează unele direcţii de manifestare.

Dar ce anume ar trebui să se înţeleagă prin termenul de fiinţă a lumii? Respectând cele spuse într-una din paginile anterioare, vom atribui cuvântului sensul, întru câtva restrâns, dar precis, de formă ideală sau arhetip în raport cu care se structurează toate fiindurile individuale ale unei specii sau toate speciile unui gen oarecare. Forma ideală nu are atât un statut „actual", cât unul posibil sau virtual. Ea subîntinde nu atât şirul limitat al unor experienţe actuale

(deşi le determină şi pe acestea), cât seria fără de sfârşit a tuturor experienţelor posibile spre care se deschide fiecare specie sau gen în parte. Forma ideală reprezintă o schemă abstractă de funcţionare, un tipar generativ, la care se raportează toţi indivizii sau toate speciile care fac parte sau pot face parte dintr-o clasă anumită. Dacă este să luăm în considerare acum numai speciile, ceea ce este, poate, lucrul cel mai important, trebuie să afirmăm că în cazul lor forma ideală pare să se pună ca un fel de condiţie transcendentală pentru toate programele individuale care se realizează în mod efectiv. Nici o formă actuală nu poate exista fără „exemplul" abstract pe care modelul sau proiectul ideal îl constituie. Fără îndoială, acest „exemplu" nu poate fiinţa decât diseminat în infrastructura seriei fără de sfârşit a indivizilor care populează o clasă oarecare, dar el reprezintă, totuşi, un „dincolo" situat în imanenţa însăşi sau în imanenţele înseşi în afara căruia imanenţa sau imanenţele nu ar putea pretinde să se obiectiveze cu adevărat. Orice formă „ideală" scoate la iveală prezenţa unui set de legi care reglează domeniul posibilului şi care stă, într-o măsură însemnată, la baza modului de funcţionare caracteristic fiecărui program individual ce i se subordonează, făcând, astfel, din această formă un pol de atracţie. Că acest set de legi există cu adevărat şi că proiectat în structurile individuale de fiinţare, el acţionează efectiv, o dovedeşte faptul că refuzul de a-l respecta duce la consecinţe devastatoare pentru viaţa omului. Fiinţa astfel înţeleasă coincide cu ordinea şi stabilitatea. Dacă acceptăm ideea că omul este, în comparaţie cu alte forme de existenţă, o apariţie mai târzie pe scara evoluţi-

ei şi derivată din ele (aşa cum ştiinţa se străduieşte să ne convingă, aducând în acest scop argumente nu lipsite de pertinenţă), trebuie să acceptăm, de asemenea, ideea - dedusă din cea dintâi - că aceste forme antecedente de existenţă şi-au transferat înspre om principiile de ordine şi stabilitate, impunându-se, ca să ne exprimăm astfel, cu forţa exemplului. Atât lumea exterioară omului, cât şi omul ca atare fiinţează, aşadar, în conformitate cu anumite criterii de repetabilitate, cu anumite norme, cu anumite legi. Corpul nostru se supune în mod cert unora dintre principiile care structurează universul fizicalo-biologic în mijlocul căruia el vieţuieşte. Dar care e raportul dintre gândirea umană şi lumea exterioară ei? Putem oare consemna prezenţa unor legi identice în cele două domenii distincte, totuşi, de „existenţă"? În acord cu unele opinii mai vechi sau mai recente am îndrăzni să avansăm şi noi un răspuns afirmativ. Într-adevăr, unele legi logice par sa fie identice cu unele legi „fiinţiale". Unele legi logice par să reprezinte o extrapolare a unor structuri de raţionalitate imanente lumii materiale. Unele legi logice par să constituie prelungirea în conceptual şi în limbaj a unor legi care nu se gândesc pe ele însele şi nu se exprimă. Iată, de pildă, principiul identităţii. O specie naturală şi un gen natural sunt ceea ce ele sunt şi nu ceva diferit de ceea ce ele sunt. De asemenea, fiecare individ component al unei specii anumite sau fiecare specie componentă a unui gen anumit se desemnează a fi echivalent lui însuşi şi, respectiv, echivalente ei înseşi, se manifestă ca un *acelaşi* sau ca o *aceeaşi*, neputând fi cooptat într-o specie diferită sau cooptată într-un gen diferit. Acestea sunt date şi realităţi în sine

pe care nu le putem schimba şi manipula după voia noastră. Este adevărat că noi le punem ca atare prin intermediul actelor de gândire şi de limbaj, dar tot atât de adevărat este faptul că aceste acte ne impun să constatăm prezenţa unor fiinţări în sine, ca şi a fiinţei lor în sine sau, poate mai bine spus, a unor fiinţări in sine, ca şi a fiinţei lor în sine care îşi răsfrâng în permanenţă propriile determinaţii înspre o subiectivitate şi o intersubiectivitate care abia aşteaptă să le primească, să le asimileze şi să le prelucreze. Acest principiu ontologic îşi transferă, aşa cum spuneam mai sus, implicaţiile fundamentale în sfera gândirii, a logicului şi în acest caz identitatea se referă la regula prin care, în decursul unei operaţii, formele logice trebuie să-şi păstreze unul şi acelaşi sens.

Ar fi, totuşi, mai corect să vorbim nu atât de o sferă a gândirii pure subordonată, între altele, principiului identităţii, cât de o structură ambivalentă *gândire* - limbaj la baza funcţionării căreia se află şi acest principiu, fiindcă gândirea şi limbajul sunt, cel puţin în viaţa omului, coapartenente şi cooriginare. Toate operaţiile logice, precum şi toate formele logice, chiar şi acelea aparţinând simbolisticii matematice sunt raportate, în ultimă instanţă, la aptitudinile şi abilităţile noastre lingvistico-naturale. Este adevărat că există „obiecte" ale gândirii (cum ar fi, de exemplu, unele „obiecte" ale gândirii matematice) care se pot manifesta „în sine", adică în calitate de reprezentări mentale neasociate simultan cu nici o denumire corespunzătoare. Aceste concepte intuitive „pure" (de care aminteşte, între gânditorii contemporani, Roger Penrose, de exemplu) sunt o dovadă a posibilităţii de fiinţare a

unor entităţi vide încă de orice corp sonor şi nerelaţionate încă cu nici un analogon grafic şi reprezintă, de asemenea, un argument în favoarea acelora care susţin existenţa unei distincţii între gândire şi limbaj. Dar chiar dacă reprezentările amintite nu sunt simultane cu un limbaj actualizat, ele urmând să-şi primească abia ulterior numele adecvat, acestea sunt, totuşi, simultane cu capacitatea noastră lingvistică imanentă şi, deci, cu prezenţa constantă în mintea noastră a unei dispoziţii virtuale de exprimare lingvistică. Domeniul logicului ne apare, aşadar, ca unul în care concomitenţa gândire-limbaj actual sau posibil funcţionează ca o constantă „temporală". Dar criteriul simultaneităţii reglează şi „temporalitatea" sferei atât de cuprinzătoare a limbilor naturale. Într-adevăr, limbajul natural nu se reduce niciodată la evenimentul vorbirii, el adăugând întotdeauna la acest eveniment fenomenul gândirii. Fără îndoială, *limbajul* - gândire al limbilor naturale se diferenţiază de *gândirea* - limbajul demersurilor din câmpul logicii: dacă ultima formă de exprimare urmăreşte să discrimineze între adevăr şi fals şi să ofere criterii sigure de disociere între enunţurile adevărate şi enunţurile false raportate fie la lumea reală, fie la toate lumile posibile, primul tip de exprimare are mai mult un caracter pragmatic şi metaforic. Totuşi, nu se poate spune că limbile naturale nu ar dispune de nici un conţinut conceptual. Fiecare din ele se caracterizează, de fapt, prin proprietăţi noţionale de natură mai abstractă sau mai concretă. Indicele conceptual al limbilor devine cu deosebire transparent în ceea ce este desemnat cu sintagma sensul cuvintelor. În producerea sensurilor intervine cu maximă eficaci-

tate principiul identității sau, altfel spus, în decursul acestei activități ființa se reproduce în mod exemplar pe sine însăși. Aceasta nu înseamnă altceva decât că semnificatul este întotdeauna coincident cu sine însuși. Desigur, uneori apare o tensiune și o contradicție între sens și simbolul fonic sau fonico-grafic cu care el este asociat. De exemplu, un singur semnificant poate avea mai multe sensuri. Acesta este, după cum știm, cazul omonimelor. Dar fiecare dintre aceste sensuri, fiecare modulație de sens își este identică sieși. Fără îndoială, sensurile termenilor se diferențiază între ele: unele sunt mai abstracte, iar altele - mai concrete. Această circumstanță ne apare ca o evidență fie că luăm în considerare o limbă individuală, fie că ne referim la grupurile sau la familiile de limbi. Schematizând și simplificând puțin, am putea afirma că, de obicei, sensurile mai concrete vehiculate în cadrul unei limbi coincid cu reprezentările conceptuale „intuitive", cu obiectele „ideale" elaborate de conștiință și vizualizate în interiorul ei, în timp ce sensurile mai abstracte constitutive acesteia echivalează cu acele conținuturi mentale „neintuitive" potențial descriptibile prin enumerarea unor proprietăți ce nu intră în categoria însușirilor direct reprezentabile sau prin recursul la formule matematice, la ecuații și pe care trebuie să le asimilăm unor modele „invizibile", în raport cu care toate reprezentările intuitive posibile nu sunt decât niște cazuri „specifice" sau mai puțin generale. Dar indiferent de clasa în care le introducem, aceste semnificate rămân în permanență identice cu ele însele. Diferențele dintre semnificatele mai abstracte și semnificatele mai concrete pot reprezenta, însă, și in-

dici de clasificare tipologică a limbilor. Lingviştii vin, astfel, cu argumente concrete în sprijinul ideii că unele limbi întrebuinţează cu precădere sensuri mai abstracte, în timp ce altele pun in joc aproape exclusiv sensuri mai concrete. De exemplu, dacă în limbile indoeuropene întâlnim ideea de „a fi" în general, precum şi exprimările corespunzătoare ei, în alte limbi, cum ar fi limbile grupului „algonquin", acest concept şi aceste forme de comunicare lingvistică lipsesc cu desăvârşire: singurele sensuri care apar se referă la un fapt de a fi determinat (în special intr-o modalitate temporală sau spaţială), iar singurele cuvinte utilizate în transpunerea acestora trimit, chiar prin structurarea lor morfologică, la semnificatele concrete avute în vedere. Dar şi aceste sensuri mai puţin generale şi mai puţin abstracte îşi conservă, luate fiecare în parte, identitatea cu sine.

Principiul identităţii acţionează, însă, nu numai la nivelul cuvintelor, ci şi la nivelul propoziţiilor, nu numai la nivelul semnificatelor cuvintelor, ci şi la nivelul enunţurilor în care sunt articulate judecăţile. El urmează să fie căutat, aşadar, şi în actul prin care cuvintele sau, mai precis, semnificatele lor sunt asociate unele cu altele. A spune că el trebuie descoperit şi în actul de relaţionare a acestora nu reprezintă, totuşi, formularea cea mai exact posibilă, căci ea presupune existenţa în prealabil a unor sensuri izolate perfect determinate, circumstanţă pe care, de fapt, nu o întâlnim în practica vorbirii. Sensurile cuvintelor îşi dezvăluie în întregime conţinutul numai pe parcursul emiterii enunţurilor şi se stabilizează o dată cu încheierea procesului de succesiune a termenilor şi cu formarea unui

sistem de semnificații relativ închis. Identitatea însăși a termenilor nu se configurează pe deplin, așadar, decât la sfârșitul enunțului judicativ sau al enunțurilor judicative. Am putea spune chiar că identitatea lor completă se realizează numai în raport cu și în funcție de actualizarea identității judicative. Dar cum ar putea fi definită identitatea propoziției judicative ca atare? Un enunț judicativ reprezintă întotdeauna afirmarea sau negarea a ceva despre ceva susceptibile de a fi adevărate sau false. Orice enunț de acest gen se constituie într-o indicare conformă sau neconformă cu realitatea a prezenței sau a absenței unei calități oarecare la un subiect oarecare. Această schemă de producere a judecății este universal valabilă. Ea funcționează cu aceeași eficiență atât în limbile care vehiculează sensuri mai abstracte, cât și în acelea care se limitează la a utiliza sensuri mai concrete. Că termenii puși în joc sunt în special concepte abstracte sau în special concepte concrete nu are o importanță decisivă: indiferent de conținutul sensurilor relaționate, enunțul judicativ rămâne în permanență un indice de caracterizare adevărat sau fals și se supune în mod constant acestui tipar universal de manifestare a gândirii.

În rândurile de mai sus, noi am urmărit să scoatem în evidență cu precădere felul în care principiul identității funcționează atunci când luăm în considerare „fața suprasensibilă" a limbajului natural, adică întreg domeniul conceptelor și al judecăților pe care el îl implică oarecum spontan. Dar gândirea, care este una din componentele sistemului gândire - *limbaj*, nu se rezumă la a se reitera pe sine în procesul de semnificare, în procesul de producere a sensurilor

cuvintelor, ea depăşindu-se (poate concomitent) înspre un alt mod de a fi al ei şi anume înspre actul prin care, transferându-se complet în interiorul limbajului, ea generează infinita repetabilitate a unuia şi aceluiaşi „simbol" auditiv sau grafic în contexte intenţionale şi situaţii comunicaţionale echivalente, precum şi a fiecărei forme în parte prin care aceste cuvinte sunt autorizate să se asocieze unele cu altele.

Luând în discuţie modalităţile de interrelaţionare a cuvintelor în interiorul propoziţiilor, lingviştii şi filosofii au încercat să degajeze mai multe criterii de clasificare a limbilor. Două dintre aceste principii de identificare tipologică ni se par a avea o însemnătate deosebită. Primul se referă la rolul pe care îl pot juca fie substantivul, fie verbul, fie ambele, deopotrivă, în formularea enunţurilor. Există, astfel, limbi în care întreaga expresie propoziţională se dezvoltă în jurul substantivului şi sub influenţa sa decisivă, altele în care aceasta este determinată şi dirijată de verb şi, în sfârşit, o ultimă serie (ca, de exemplu, aceea a limbilor indo-europene şi semitice, caracterizate prin capacitatea de a opera o distincţie radicală între substantiv şi verb) care pune la baza construcţiei amintite atât forma nominală, cât şi forma verbală. Al doilea principiu se raportează la modalităţile şi regulile de îmbinare ale cuvintelor. Specificându-se, acesta se divide, ca să spunem aşa, în trei subprincipii, în jurul cărora ajung să se coaguleze următoarele tipuri de limbi: tipul limbilor izolante, cel al limbilor aglutinante şi, în fine, cel al limbilor flexionare[83].

[83] La criteriile de clasificare evocate anterior, ar trebui adăugate şi criteriile de separare a limbilor pe baza distincţiei ce se poate face

* * *

Termenul de ființă trimite, așadar, la sensurile de ordine și stabilitate și încă, s-ar putea spune, de ordine și stabilitate constant identice cu ele însele. Dar ființa este întotdeauna corelativă devenirii. Ordinea, structurarea și „legea" nu-și revelează întregul conținut de determinări și întreaga semnificație existențială decât proiectate pe ecranul care receptează simultan „imaginile" opuse și complementare ale dezordinii, destructurării și vacuumului de reguli și criterii. Se poate chiar afirma că ordinea și „cosmosul" au nevoie, pentru a se recompune, de impulsul pe care îl exercită dezordinea și haosul. Nu trebuie să limităm, totuși, devenirea la fenomenele crizei, destructurării și dezordinii, fenomene oarecum „negative". Devenirea conține și resurse „pozitive", resurse ce stau la baza „invitației" pe care ea o „adresează" ființei pentru ca aceasta să-și actualizeze energiile configuratoare și care explică permisiunea pe care ea (devenirea) o acordă celei din urmă de a-i prelucra haosul intern. Însă devenirea intervine și într-o altă manieră, într-o manieră absolut pozitivă, ca să spunem așa, introdu-

---

între modurile de realizare a subordonării propozițiilor din cuprinsul unei fraze. Din acest punct de vedere, limbile ar putea fi împărțite în două mari clase: clasa limbilor in care subordonarea propozițiilor sau ceva care se aseamănă cu ea se obține exclusiv prin parataxă și clasa limbilor în care subordonarea propozițiilor se obține cu precădere prin utilizarea unor mijloace de diferențiere precis specificate. (Pentru detalii, a se vedea în special Ernst Cassirer, ***Filosofia formelor simbolice***, vol. I, ***Limbajul, Pentru o fenomenologie a formei lingvistice***, cap. 5.)

când elementul de diferențiere, de distincție, de separație între specii sau genuri. Faptul că devenirea, că schimbarea, că transformarea marchează speciile şi genurile care populează lumea exterioară este o evidență. Acționează, însă, acest principiu şi în domeniul gândirii şi al limbajului? Aşa se pare, chiar dacă - recunoaştem - fenomenul respectiv este, cel puțin la o primă cercetare, ceva mai greu decelabil. Se cunoaşte, astfel, că sub presiunea descoperirilor fizicii cuantice s-au făcut încercări de revizuire a legii terțului exclus. Dar nu numai noile date ştiințifice referitoare la un sistem ontologic regional au condus la reinterpretarea şi reformularea legilor logice, ci şi observațiile făcute în legătură cu proprietățile unor „obiecte" sau entități ideale concepute sau imaginate de matematicieni. Brouwer a atras, astfel, atenția că aceeaşi lege, legea terțului exclus, îşi pierde valabilitatea atunci când se intenționează aplicarea ei în domeniul mulțimilor transfinite. Cât priveşte limbajul, am văzut deja că limbile devin diferențiat, de unde şi urmarea că ele se supun nu numai unor legi universale (cum ar fi, de exemplu, principiul identității), ci şi unor legi particulare (cum ar fi, de pildă, acelea care guvernează asocierea cuvintelor sau a propozițiilor).

* * *

Ființa şi devenirea constituie, aşadar, principalele cauze originare ale universului. Ființa creează un sistem de identități, iar devenirea generează un sistem de diferențe. Identitățile şi diferențele coexistă în mod permanent. Într-o anumită măsură, ele ajung

chiar să se întrepătrundă. O identitate nu este în exclusivitate o identitate și nimic mai mult decât atât, ea punându-se, în raport cu alte identități, și ca o diferență. Invers, o diferență nu se rezumă la a fi o diferență față de alte diferențe și doar atât, ea desemnându-se ca atare numai pentru că simultan își afirmă propriul specific, adică propria identitate. O identitate ne apare, deci, funcționând, de fapt, ca o *identitate*-diferență, iar o diferență funcționând ca o *diferență*-identitate. Relația dintre identitate și diferență nu e, totuși, absolut simetrică. Identitatea sau ființa-identitate își păstrează o anumită preeminență. Diferența se constituie ca diferență numai în cadrul unei colectivități de diferențe, în timp ce identitatea se structurează, în esența ei, apelând exclusiv la sine însăși și mobilizându-și doar propriile sale resurse. Mai mult chiar, am putea spune că diferența se pune ca diferență sau diferență în general și își asigură identitatea sa de diferență numai pentru că ființa sau ființa etern identică sieși îi oferă această posibilitate. Procesul însuși al producerii diferențelor, adică diferențierea este un eveniment care își câștigă întreg temeiul său ca repetabilitate infinit creatoare de noutăți diferențiatoare sub influența pe care o exercită asupra sa ființa care se eternizează pe sine ca pur act „tautologic". În sprijinul ideii că ființa deține o oarecare „prioritate" existențială am mai putea adăuga, în sfârșit, și aceste două argumente pe care le formulăm într-o manieră interogativă: ceea ce ne permite să afirmăm că suntem, că suntem pur și simplu nu este reprezentat, pe de o parte, de ordinea, structura și stabilitatea modelului originar, a arhetipului la care aderăm noi ca indivizi, iar, pe de altă parte,

de setul de legi care guvernează în mod constant gândirea şi limbajul nostru?

Fiinţa şi devenirea lumii îşi proiectează principiile autodeterminative şi tiparele autoconstitutive asupra gândirii şi limbajului uman. În acestea din urmă se reproduce ceva ca o schemă generală de funcţionare a identităţilor realităţii exterioare şi, respectiv, ceva ca o schemă generală de funcţionare a diferenţelor sale. Gândirea şi limbajul ajung astfel să fie izomorfe cu fiinţa şi devenirea. Am văzut că fiinţa şi devenirea îşi transferă una alteia o parte cel puţin din proprietăţile care le specifică pe fiecare în parte. Fenomenul are loc - printr-un fel de imitaţie, ca să spunem aşa - şi în cazul gândirii şi al limbajului. Gândirea nu e niciodată numai gândire, iar limbajul, la rândul lui, nu e niciodată numai limbaj: gândirea se articulează întotdeauna ca gândire-limbaj (chiar dacă, e adevărat, limbajul poate fi pus uneori doar ca limbaj virtual), iar limbajul, în replică, se structurează în permanenţă ca limbaj-gândire. Gândirea, gândirea logică sau, dacă se preferă, gândirea din cadrul sistemului *gândire* - limbaj pare să se structureze, mai ales, sub semnul principiului identităţii: conceptul este identic cu sine, judecata (ca operaţie formală) este identică sieşi, legile (logice) sunt identice cu ele însele. Dar un anumit grad de diferenţiere pătrunde şi el în universul gândirii. unele concepte conţin determinaţii mai abstracte decât altele, judecăţile sunt de diverse tipuri, legile logice sunt distincte între ele etc. etc. Nu am putea, oare, spune că acest proces se produce, parţial cel puţin, sub influenţa limbajului, a limbajului „natural"? Dacă ţinem seama de faptul că la o primă

aproximare limbajul ne apare ca formându-se dintr-o sumă de limbaje şi că diferențierea sa într-o pluralitate de diferențe, într-o constelație de limbi se dovedeşte a fi un eveniment niciodată încheiat, un răspuns afirmativ pare să-şi aibă temeiul său[84]. Nu

---

[84] Unii lingvişti merg până acolo încât pretind că filosofia şi categoriile sale fundamentale sunt tributare, în esența lor, limbajului şi categoriilor lingvistice care constituie o primă încercare de ordonare şi clasificare a proprietăților lucrurilor. Referindu-se la Aristotel, Émile Benveniste afirmă: „Pour autant que les catégories d'Aristote sont reconnues valables pour la pensee, elles se révèlent comme la transposition des catègories de langue" şi, de asemenea, „... ce qu'Aristote nous donne pour un tableau de conditions générales et permanentes n'est que la projection conceptuelle d'un état linguistique donné" (*Problèmes de linguistique générale*, Paris, Éditions Gallimard, 1966, p. 70).

Contestând această poziție, Paul Ricœur susține că tabloul categoriilor din tratatul despre ***Categorii*** este construit după un model nonlingvistic. Luând ca punct de plecare o parte din ideile de bază formulate de Jules Vuillemin în cartea sa ***De la logique à la theologie, cinq études sur Aristot***, Paris, Flammarion, 1967, Paul Ricoeur ajunge şi el la concluzia că, depăşind criteriile pur gramaticale, punerea în ordine a categoriilor se face după un principiu logico-filosofic şi anume după firul conducător al deducției care merge de la „ceea ce seamănă cel mai mult către ceea ce seamănă cel mai puțin cu substanța (cu *ousia* - n.n.)" (***Metafora vie***, trad. de Irina Mavrodin, Bucureşti, Editura Univers, 1984, p. 405).

Dar încă înainte de Ricœur, Ernst Cassirer, care avea în vedere pretenții de genul celor ridicate de Benveniste, le considera ca netinând seama de posibilitățile de exprimare originală ale spiritului filosofic şi le califica drept neîntemeiate cel puțin în radicalitatea formulării lor. Raportându-se la nimeni altul decât la Aristotel şi bazându-se pe cercetările lui Brugmann, Cassirer observă, între altele, că în distincția operată între „acțiune" şi „pasiune", între *poiein* şi *paskhein*, gânditorul nu s-a lăsat condus de tendințele proprii limbii elene - limbă ce nu face nici morfologic

e mai puțin adevărat că limbajul, la rândul său, se transformă în domeniul asupra căruia gândirea își exercită cu predilecție influența. Gândirea se reproduce mai întâi în universul de forme al gândirii afirmate ca parte componentă a sistemului *limbaj*-gândire: o regăsim, astfel, prezentă în infinita identitate cu sine a semnificatului termenului sau în infinita identitate cu sine a regulii de formare a judecății „spontane". Dar intervenția ei nu se oprește aici: ea se proiectează, totodată, în structura însăși a limbajului ce funcționează ca element integrat în sistemul *limbaj*-gândire, pentru a determina infinita identitate cu sine a semnificantului termenului (adică a simbolului auditiv ori grafic), ca și infinitate identitate cu sine a criteriilor de asociere a termenilor într-o propoziție.

Așa cum am arătat, ființa și devenirea marchează în profunzime modalitățile de exprimare ale gândirii și ale limbajului. În ceea ce le privește, gândirea și limbajul se intenționează și ele asupra ființei și devenirii care le-au făcut posibile, pentru a le modela și structura, într-o măsură însemnată, din propria lor perspectivă spirituală. Nici gândirea și nici limbajul nu preiau desigur absolut toate determinațiile ființei și ale devenirii pe care acestea sunt în măsură să le răsfrângă dinspre sinele lor înspre exterior; ele se opresc doar asupra unei părți din ceea ce li se oferă, absorbind și transformând apoi „aparițiile" pe care le-au

---

și nici semantic o separație clară între „pasiv" și celelalte diateze –, ci numai de propriul instinct filosofic (*Filosofia formelor simbolice*, vol. I, *Limbajul. Pentru o fenomenologie a formei lingvistice*, cap. 3, IV, 1).

reținut în concepte și simboluri grafice sau sonore. Dar, fără îndoială, ele nu se limitează la această operație singulară. De la un moment dat, gândirea și limbajul se desprind sau tind să se desprindă de ființa și devenirea care le-au posibilizat în mod originar, pentru a-și crea propriul domeniu de „existență", un domeniu format din entități ideale și cuvinte-simboluri. Scapă, însă, oare cu totul acest univers „secund" de sub influența ființei și a devenirii? În colecția de identități și de diferențe care îl populează nu găsim oare diseminată amintirea de nerelegat a realității pe care gândirea și limbajul vor să o depășească?

Ființa, devenirea, gândirea și limbajul intră, așadar, într-un sistem de alianțe și de coapartenențe. Ele se coîntemeiază în jocul interactiv al identităților și al diferențelor relative. Rămâne, însă, un semn de întrebare dacă aceste patru modalități de existare pot pretinde absoluta echivalență valorică între ele. Nu e, totuși, ființa aceea care prin intermediul principiului identității ce îi este consubstanțial și în virtutea apelului constant la ordine și stabilitate îi dă devenirii posibilitatea să devină fără a se pierde în pura dezordine de care ea este, altfel, amenințată și nu e, totuși, ea aceea care, datorită acestor calități, le oferă gândirii și limbajului șansa sa se gândească pe sine și, respectiv, să se exprime pe sine? Nu e mai puțin adevărat, însă, că dincolo de această prevalență relativă a ființei se profilează ca dat primordial *relația* care cuprinde cei patru termeni, *relația* lor pur și simplu...

CAPITOLUL V

ADEVĂRUL, BINELE, FRUMOSUL

Investigaţia de natură metafizică a acestor termeni filosofici fundamentali presupune, desigur, raportarea constantă la domeniul suprasensibilului. Dar ea implică, în plus, asumarea unei perspective relaţionale, adică înţelegerea faptului că formarea acestor concepte este rezultatul interacţiunii celor doi factori principali care sunt obiectul (suprasensibil) şi subiectul (suprasensibil), precum şi al acomodării lor reciproce. Locul de întemeiere a adevărului, binelui şi frumosului nu se află nici în obiect şi nici în subiect, el găsindu-se pe traseul relaţiei dintre ele şi constituindu-se în urma „cooperării" lor. Trebuie să recunoaştem, însă, că nu toate afirmaţiile filosofilor favorizează observaţia de mai sus. Unii filosofi vorbesc de „adevărul obiectiv" sau de „adevărul în sine al lucrurilor", de „binele obiectiv" sau de „binele în sine", de „frumosul obiectiv" sau de „frumosul în sine". Alţii, în schimb, întrebuinţează formule ca „adevărul subiectiv" sau adevărul întemeiat în subiect, „binele subiectiv" sau binele ca expresie a atitudinii evaluativo-subiective, „frumosul subiectiv" sau frumosul ca mod de exprimare a subiectului înzestrat cu aptitudini estetice. Ideea unora dintre gânditori pare să fie aceea că realizarea adevărului, binelui şi frumosului are loc oarecum dincolo de subiect şi independent de el, iar ideea altora pare să fie aceea că „înfiin-

țarea" adevărului, binelui și frumosului este opera integrală sau cvasiintegrală a subiectului. Se poate constata, totuși, că radicalitatea unor astfel de aserțiuni începe să se diminueze pe parcursul argumentației filosofice, ajungându-se chiar ca unul sau altul dintre gânditori să acorde un anumit rol termenului[1] pe care

[1] Elementele componente ale relației sunt, așadar, subiectul și obiectul. Prin obiect înțelegem să desemnăm acel ceva care este pus „în fața" ființului uman pentru a putea fi cunoscut, valorizat sau contemplat din perspectivă estetică de către acesta, iar prin subiect înțelegem să denumim ființul uman capabil să gândească și să cunoască, să evalueze sau să contemple „frumosul". Acestea sunt, de fapt, sensurile curente ale termenilor aflați în discuție. Ele, însă, nu acoperă sau nu acoperă în întregime unele dintre sensurile lor mai vechi. În antichitate sau în evul mediu, de pildă, cuvinte ca *to hypokeimenon* sau *subiectum* erau întrebuințate atât pentru a denumi omul cu energiile sale spirituale particulare, cât și pentru a indica alte specii de ființuri, așa cum sunt animalele sau plantele. Restrângerea sensului atribuit termenului „subiect" la sensul pe care el îl poartă astăzi începe o dată cu Descartes și se desăvârșește o dată cu Immanuel Kant. În dorința de unificare a terminologiei, noi vom extinde sfera de întrebuințare a acestui cuvânt la epocile mai vechi și recurgând, ca să ne exprimăm astfel, la o nevinovată licență filosofică, îl vom utiliza ca echivalent pentru „sufletul gânditor" sau „gândirea umană", expresii des întâlnite în perioadele amintite. (Pentru informații suplimentare în legătură cu istoria semantică a termenilor subiect și obiect, se pot consulta, în special, lucrarea lui Eucken ***Geschichte der philos. Terminologie***, precum și scrierile lui Heidegger ***Holzwege*** și ***Phänomenologie und Theologie***.)

Ar mai rămâne să ne întrebăm dacă întrebuințarea termenilor „subiect" și „obiect" are în ea însăși o justificare absolută și, dacă nu are, ce termeni ar trebui să punem în locul lor. Încercăm să răspundem la această întrebare în penultimul capitol al cărții, pornind de la discutarea în detaliu a problemei cunoașterii. Pentru scopurile urmărite în prezentul capitol, preluarea acestor

inițial îl pusese în paranteză și să accepte mai mult sau mai puțin tacit ideea că geneza conceptelor amintite trebuie explicată pe baza unui punct de vedere relațional. Acesta este cazul conceptului de adevăr, așa cum vom arăta imediat, și aceeași situație o vom întâlni și în cazul conceptelor de bine și de frumos, așa cum ne vom strădui să o dovedim ulterior.

Cum înțelege Platon, de exemplu, să se raporteze la termenul de adevăr? Din unele fragmente ale scrierilor sale rezultă că adevărul (*aletheia*) ar reprezenta modalitatea prin care fie ființa nedeterminată, fie ființa determinată (esența, forma, „ideea") se dezvăluie, se revelează, iese din ascundere[2]. Ar exista, așadar, un adevăr în sine al ființei, un adevăr-dezvăluire în sine, un adevăr obiectiv. Putem vorbi, însă, de prezența unui adevăr în sine, ignorând faptul că această sintagmă are sens numai pentru cineva care este capabil să o enunțe, adică pentru un „suflet" omenesc sau pentru un subiect uman? Este evident că noi nu putem ignora acest fapt și, dacă lucrurile stau astfel, mai putem noi oare accepta concepția care susține existența purului adevăr în sine? Adevărul ființei nu apare el în permanență ca fiind un adevăr pentru cineva, pentru un „suflet" sau pentru un subiect care sunt în măsură să-l recepteze, să-l „fixeze" și să-l păstreze pentru totdeauna? Ființa care se dezvăluie se dezvăluie numai pentru că are în fața cui să o facă, iar fiindul care primește dezvăluirea o transformă în dezvăluire dezvăluită numai pentru că are resurse ca să

---

cuvinte cu sensurile lor actuale ni se pare a fi operația intelectuală cea mai potrivită.

[2] Platon, *Republica*, 515a-d, 517b-c, 537d.

procedeze astfel. Aceasta e convingerea pe care o împărtăşeşte până la urmă şi Platon, din moment ce el concede că ieşirea din ascundere a fiinţei este un eveniment care are loc doar în prezenţa sufletului disponibil să-l contemple şi care se realizează efectiv şi are o relevanţă deplină numai dacă există cineva sau ceva capabil să-l descopere şi să-l identifice ca atare[3]. Mai mult chiar, Platon avansează ideea că natura însăşi a adevărului rezidă, de fapt, în concordanţa, în conformitatea celor doi membri ai procesului de cunoaştere care sunt gândirea şi „realitatea" asupra căreia ea se exercită[4]. Ambii termeni amintiţi aparţin aceluiaşi domeniu al suprasensibilului[5] şi aceasta este condiţia fundamentală care face posibilă realizarea adevărului ca adecvare şi corectitudine.

Perspectiva din care Aristotel tratează problema adevărului pare să fie la prima vedere radical opusă perspectivei din care o abordează Platon. Adevărul, spune el, nu se află în lucruri, ci în „gândire"[6]. Cu alte cuvinte, adevărul ar fi o rezultantă a procesului cognitiv înţeles ca o modalitate de exprimare a acelei facultăţi spirituale care este gândirea umană. În esenţa lui, adevărul s-ar întemeia, deci, ca adevăr subiectiv. Formularea lui Aristotel este preluată ulterior şi de alţi filosofi şi ea ajunge în acest mod să constituie unul din principiile cele mai importante la care aderă teoreticienii cunoaşterii. Astfel, Thoma de Aquino afirmă şi el că „în conformitate cu noţiunea sa imediată şi pri-

---

[3] Platon, ***Phaidon***, 84a-b; ***Phaidros***, 249c; ***Republica***, 517b-c.

[4] Platon, ***Theaitetos***, 194d.

[5] Platon, ***Phaidon***, 80a-b.

[6] Aristotel, ***Metafizica***, 1027b.

mordială", adevărul „există" nu în lucruri, ci în gândire[7]. Pe o poziție identică se situează, de asemenea, și Kant. Nu susține el că adevărul nu este în obiect, ci în subiectul care îl „gândește"[8]? O întreagă serie de filosofi, serie care se întinde până în zilele noastre, continuă linia de reflecție amintită. Gânditorii atașați acestei linii par, așa cum am văzut, să privilegieze ideea „adevărului subiectiv" și să considere că totalitatea determinațiilor metafizice ale adevărului se datorează actului cognitiv al subiectului gânditor. O cercetare mai atentă a scrierilor unora dintre filosofii care aparțin acestui curent de gândire și, în primul rând, a scrierilor lui Aristotel și Thoma de Aquino ne obligă, însă, să aducem anumite amendamente acestei prime intenții de caracterizare, bazate, totuși, pe unele formulări explicite ale autorilor în cauză. Aristotel, de exemplu, admite până la urmă că nu se poate ajunge la adevăr decât dacă ne raportăm la lucrurile care își etalează diferența față de gândirea care vizează să le cunoască[9] și că întemeierea adevărului fundamental despre ele nu se poate face decât prin identificarea „formelor", a „esențelor" lor specifice. Thoma de Aquino devine și el la un moment dat ceva mai comprehensiv și mai maleabil în afirmațiile sale. El consideră în continuare că adevărul rezidă „în mod primordial" în gândire, dar el concede, totuși, că „în mod secundar" acesta se află și „în lucruri". Mai mult chiar, în cele din urmă Thoma de Aquino atribuie adevărului înțelesul de „conformitate" a gândirii cu realitatea și consideră că

[7] Thoma de Aquino, *Summa Theologiae*, I, Qu. XVI, Art. 2.
[8] Immanuel Kant, *Critica rațiunii pure*, ed. cit., p. 230.
[9] Aristotel, *Metafizica*, 1051b.

structurarea lui este un act care trebuie echivalat cu „sesizarea" sau reprezentarea însăşi a formei intrinseci a lucrurilor[10]. Dificultăţi suplimentare apar, însă, atunci când analizăm interpretarea pe care o dă adevărului Immanuel Kant. Am văzut că el începe prin a susţine că adevărul este, în esenţa lui, opera gândirii. Totuşi, adaugă Kant, pentru ca procesul cunoaşterii să se împlinească efectiv este nevoie ca gândirea („intelectul") să iasă din sine însăşi şi să se exercite asupra acelui domeniu exterior care este alcătuit din obiectele lumii înconjurătoare. Fără îndoială, obiectele „trebuie să se orienteze după concepte" şi nu invers, dar cunoaşterea şi adevărul pe care ea îl implică nu se vor realiza niciodată pe deplin dacă reprezentările conceptuale a priori nu se vor aplica la obiecte şi nu vor fi asociate şi saturate cu intuiţiile sensibile ale acestora din urmă[11]. Adevărul pare să aibă, aşadar, pentru Kant atât un aspect subiectiv, cât şi un aspect obiectiv. Dar trebuie să admitem că obiectul pe care Kant îl are în vedere atunci când se raportează la procesul cunoaşterii nu este obiectul inteligibil, nu este „forma" internă a realităţii, nu este „lucrul în sine", aşa cum se constată a fi în cazul lui Aristotel sau în cazul lui Thoma de Aquino, ci este obiectul dat ca fenomen, este obiectul „experienţei", este obiectul sesizabil printr-o reprezentare sensibilă. Nu e lipsit de interes să observăm, totuşi, că filosoful german nu neagă posibilitatea ca lucrul în sine să fie „gândit"; el neagă doar posibilitatea ca *noumen*-ul să fie efectiv cunoscut, ceea ce în concepţia lui revine la a spune că el nu poa-

[10] Thoma de Aquino, *Op. cit.*, I, Qu. XVI, Art. 1 şi Art. 2.
[11] Immanuel Kant, *Op. cit.*, p. 277.

te fi niciodată descoperit şi prezentificat cu ajutorul unei intuiţii sensibile. Desigur, în principiu ar putea fi luată în considerare încă o cale de acces la forma internă a lucrurilor şi anume intuiţia intelectuală (la care se raportează, de exemplu, Platon şi Aristotel), dar Kant contestă că omul ar fi în posesia unei modalităţi de cunoaştere de acest gen. Suntem nevoiţi să afirmăm, deci, că în viziunea lui întregul conţinut metafizic al adevărului se concentrează în latura sa subiectivă şi că exigenţa de cunoaştere a esenţei în sine a lucrurilor rămâne un deziderat de neatins. Dacă pentru Kant, caracterul metafizic al cunoaşterii derivă în exclusivitate din componenta ei subiectivă, iar formarea adevărului este explicată prin reunirea subiectului „suprasensibil" şi a obiectului „sensibil", precum şi prin adecvarea, considerată a fi fără probleme, a acestora, pentru alţi filosofi, cum sunt cei citaţi mai sus, dimensiunea metafizică a cunoaşterii rezultă din relaţionarea subiectului gânditor cu obiectul inteligibil, iar configurarea adevărului este pusă pe seama adecvării reciproce a celor doi factori cognitivi, adecvare asigurată *ab initio* de circumstanţa că „esenţa" ambilor este de natură suprasensibilă.

Este firesc să se vorbească de existenţa unui adevăr complex numai dacă adevărul rezidă atât în subiect, cât şi în obiect şi de existenţa unui adevăr metafizic complex numai dacă se constată congruenţa „imaterială" a celor doi termeni ai procesului de cunoaştere. În spiritul celor afirmate în fraza precedentă se desemnează a fi interpretarea pe care o dă Hegel adevărului. Adevărul, spune el, este expresia relaţiei dintre subiect şi obiect, dintre „concept" şi realitatea

pe care acesta o vizează. Adevărul începe prin a funcţiona ca o „comparaţie" între aceşti termeni şi sfârşeşte prin a indica identitatea de substanţă dintre ei. Adevărul ca rezultantă a procesului de cunoaştere afirmă „conţinutul" lumii obiective „ca identic cu conceptul" şi, totodată, afirmă „conceptul ca identic cu obiectivitatea"[12]. Cu alte cuvinte, elaborarea adevărului implică mobilizarea conjugată a subiectului şi a obiectului şi presupune realizarea coincidenţei între esenţa suprasensibilă a conceptului şi esenţa suprasensibilă a realităţii obiective.

Orice încercare de explicitare a adevărului metafizic trebuie să ia ca punct de plecare formularea clasică a adevărului ca adecvare a gândirii şi a lucrurilor[13] (formulare care, după cum ştim, îi aparţine lui

---

[12] G. W. F. Hegel, *Ştiinţa logicii*, ed. cit., p.785.

[13] Este oare formularea aceasta o definiţie? Dacă prin definiţie vom înţelege acea operaţie a spiritului prin care se indică una sau câteva din notele esenţiale ale conceptului pe care intenţionăm să-l explicăm, atunci noi o putem denumi în acest mod. Acceptând ideea că acest enunţ este o definiţie urmează să ne întrebăm dacă el constituie o definiţie reală sau o definiţie nominală. Susţinând că definiţia amintită nu face altceva decât să clarifice sensul unui cuvânt prin raportarea lui la sensurile altor cuvinte, unii filosofi consideră că ea este o definiţie nominală. În această direcţie se pronunţă, de exemplu, Kant. În contextul în care el atribuie subiectului care gândeşte şi care elaborează judecăţi un rol decisiv în configurarea adevărului (*Critica raţiunii pure*, ed. cit., pp. 96 şi 280), interpretarea lui ne apare ca fiind pe deplin justificată. Dar tot Kant este acela care afirmă că finalizarea procesului de cunoaştere este de neimaginat în afara reprezentării sensibile a obiectului. Adevărul ar avea, aşadar, alături de componenta sa „nominală", şi o componentă „reală". Desigur, aceasta din urmă nu coincide nici cu întregul formei interne a lucrurilor vizate şi nici doar cu o parte a caracteristicilor sale. Elementul „real" al

Isaac Israëli), să o reinterpreteze şi să o extindă mai ales în sensul celor sugerate de Hegel. Prin adevărul metafizic ar urma să înţelegem atunci actul de adecvare (de „egalizare") a subiectului cunoscător şi a obiectului cognoscibil finalizat prin revelarea elementului de identitate (de natură suprasensibilă) existent între ele[14].

---

adevărului constă, în concepţia lui Kant, în obiectul a cărui prezenţă „în carne şi oase" este făcută evidentă printr-o intuiţie sensibilă. Pentru metafizicienii „puri", în schimb, el este reductibil la forma suprasensibilă a obiectului descoperibilă cu ajutorul gândirii. Dar în ambele cazuri se poate vorbi de afirmarea existenţei unei laturi „reale" sau obiectuale a adevărului. La această latură se impune să adăugăm - ne sugerează atât Kant, cât şi metafizicienii „puri" - componenta „nominală" a adevărului, de identificat în intervenţia subiectului şi în elaborările sale conceptuale. Definiţia adevărului ar trebui, deci, caracterizată ca fiind o definiţie, ca să spunem aşa, realo-nominală. La rândurile de mai sus, ar trebui adăugate următoarele precizări: 1) adevărul (inclusiv adevărul metafizic) nu este o „esenţă în sine" specificată, nu este o „specie" şi, deci, în formularea definiţiei sale nu putem aplica regula *per genus proximum et differentiam specificam* şi 2) adevărul nu reprezintă dezvăluirea de la sine a unei „esenţe în sine" oarecare, el constituindu-se numai şi numai ca o *relaţie* între un subiect care dezvăluie şi un obiect care se oferă dezvăluirii.

[14] Investigaţiile din acest capitol se limitează la a lua în discuţie raportul cognitiv care se poate stabili între subiectul uman şi esenţa sau forma internă a lucrurilor. Se poate, însă, cerceta şi relaţia dintre subiectul uman şi fiinţa „situată" dincolo de obiectele lumii înconjurătoare, adică relaţia dintre om şi Dumnezeu, urmărindu-se caracterizarea şi descrierea adevărului în care această relaţie este în măsură să se finalizeze. De această problemă ne ocupăm la capitolul intitulat ***Despre Dumnezeu***. În fine, se poate cerceta relaţia cognitivă a subiectului cu sine însuşi şi identifica specificul adevărului autocognitiv. O astfel de analiză re-

Care sunt, însă, mijloacele specifice prin care subiectul reuşeşte să vină în întâmpinarea obiectului şi să şi-l aproprie din punct de vedere cognitiv? O primă modalitate ar fi aceea a intuiției intelectuale. După unii filosofi, gândirea ar avea capacitatea de a prinde prin intermediul unei „vederi" instantanee forma internă a lucrurilor. Rezultatul contemplării ar fi sau o pură reprezentare mentală sau o reprezentare mentală însoțită de cuvântul care o denumeşte. Aceasta este, în orice caz, concluzia spre care converg unele gânduri ale lui Platon[15]. Clipa privilegiată în care se consumă intuiția intelectuală ca atare este precedată, însă, de o serie temporală care adiționează un număr indefinit de intuiții sensibile ale lucrurilor individuale traversate, toate aceste intuiții, de perceperea încă neclară a formei fondatoare a speciei în care se integrează lucrurile respective. Repetabilitatea intuițiilor sensibile şi a perceperii confuze a esenței lucrurilor pregăteşte ecloziunea intuiției intelectuale prin care este aprehendată cu toată claritatea această esență şi prin care sunt indicate cu exactitate comunul şi generalul care întemeiază fiecare specie în parte[16]. Scopul funda-

---

prezintă unul dintre obiectivele capitolului ***Cunoaşterea metafizică***.

[15] Platon, ***Phaidros***, 250b-c; ***Timaios***, 51c-52a; ***Philebos***, 39b.

[16] Platon, ***Phaidros***, 249c-250a; v., de asemenea, Aristotel, ***Analitica secundă***, II, 19, 100a.

Trebuie să precizăm, însă, că după Platon doar sufletul intelectual „coborât" pe pământ din lumea celestă şi încarcerat într-un trup muritor are nevoie de această etapă premergătoare cunoaşterii pure, etapă care e compusă dintr-un număr nedeterminat de intuiții sensibile, de perceperi încă neclare ale formei paradigmatice a lucrurilor. Spre deosebire de acest suflet, sufletul

mental al cunoaşterii suprasensibile ar fi intuirea acelor principii etern identice lor însele care stau la baza configurării uneia sau alteia dintre clasele de obiecte din care este constituit universul.

Poziţia adoptată de Platon şi Aristotel şi împărtăşită de aderenţii lor, inclusiv de cei din zilele noastre, pare să nu ridice nici un semn de întrebare. Şi, totuşi... Adevărul este că nici Platon, nici Aristotel şi nici urmaşii lor nu ne dau indicaţii foarte exacte în legătură cu modalitatea în care fiinţa-esenţă a lucrurilor ar urma să se ofere contemplării intelectuale. Ne putem gândi că această fiinţă-esenţă ar trebui să fie percepută ca un fel de principiu fondator coincident cu o entitate indivizibilă sau, dimpotrivă, ca un fel de plan sau schemă de funcţionare ale cărei detalii sunt „vizualizate" simultan în totalitatea lor, deşi în acest din urmă caz ar trebui să renunţăm la presupoziţia că această fiinţă-esenţă este ceva indivizibil. Dar în ambele cazuri intuiţia ar trebui să fie asociată cu o putere intelectuală ieşită din comun, cu o putere intelectuală „supraumană". Să recunoaştem, însă, că atât Platon, cât şi Aristotel consimt la această idee, ambii afirmând că *nous*-ul are în el ceva „divin"[17]. Dar gândirea „comună" procedează cu siguranţă altfel. Intenţionându-se asupra a ceea ce în termeni moderni ar putea fi desemnat ca reprezentând, cel puţin pentru fiinţele vii, programul genetic al speciilor (vezi în acest sens capitolul anterior ***Fiinţa, devenirea, gândirea, limbajul***), ea se exprimă prin cumularea succesivă de

---

care trăieşte în „cealaltă" lume are un acces imediat şi permanent la arhetipuri, la principii.

[17] Platon, *Phaidon*, 80a-b; Aristotel, *Despre suflet*, 430a

observații. judecăți și raționamente. Opacă față de clipa privilegiată în care se absoarbe completamente și se fixează definitiv intuiția intelectuală, ea se consumă în întregime pe un parcurs temporal. Este interesant de observat că și filosofii antici vorbesc de gândirea „comună" (de gândirea discursivă), neuitând chiar să-i menționeze atributele pozitive. Unii dintre ei afirmă că gândirea discursivă este cea de-a doua facultate de cunoaștere a esenței lucrurilor cu care e înzestrat omul. Aceasta este, de exemplu, opinia lui Aristotel. Nu numai intuiția intelectuală, ci și judecata, crede el, ar fi o cale de acces la tiparul formator al lucrurilor grupate într-o clasă sau alta. Dar judecata enumeră și „divizează". Dacă plecăm de la presupoziția că ființa-esență asupra căreia urmează să se direcționeze judecata este ceva indivizibil, rezultă de la sine că această operație a spiritului nu reprezintă o modalitate adecvată de cunoaștere. Putem pleca, însă, și de la ipoteza opusă, la fel de verosimilă, că forma ar fi constituită din părți, că ea este ceva divizibil[18] și atunci trebuie să considerăm cu siguranță judecata ca fiind o modalitate potrivită de apropriere cognitivă. La acest nivel de exprimare a gândirii, nivel acaparat în întregime de actul judecății, apare - spune Aristotel - și eroarea sau, mai exact, apar atât adevărul, cât și eroarea ca elemente ale unei relații inextricabile[19]. Când ne

---

[18] Aristotel, *Metafizica*, 1035b-1036a.

[19] ***Ibidem***, 1027b.

De observat că o concepție despre adevăr și eroare formulată în termeni aproape identici poate fi regăsită la un filosof modern ca Immanuel Kant (v. *Critica rațiunii pure*, ed. cit., p. 280).

raportăm, însă, la intuiția intelectuală în care se finalizează intenția de cunoaștere a celor „simple", a formelor indivizibile, nu poate fi vorba de nici o eroare; această intuiție este întotdeauna o intuiție corectă, exactă, adevărată[20]. De unde, totuși, certitudinea că intuiția intelectuală este o intuiție adevărată? Neștiind ceea ce este eroarea, gândirea intuitivă nu are cum să se asigure pe sine că nu comite o greșeală în efortul său de cunoaștere. Doar o energie spirituală capabilă să distingă între adevăr și eroare poate să-și asume rolul de a verifica dacă intuiția intelectuală este sau nu este o reprezentare „adevărată". Dar această energie nu poate fi decât gândirea discursivă. O astfel de concluzie, care derivă din unele reflecții ale lui Aristotel însuși, implică ideea superiorității gândirii discursive în raport cu gândirea intuitivă. Afirmând implicit că gândirea discursivă se află pe o scară ierarhică mai înaltă decât gândirea intuitivă, Aristotel nu face, însă, decât să vină în contradicție cu teza sa explicită prin care este susținută superioritatea gândirii intuitive față de gândirea discursivă... Dar nici ideea - implicită

---

[20] Aristotel, *Metafizica*, 1051b; *Despre suflet*, 430a.

De remarcat aici că afirmațiile prin care Aristotel acordă intuiției intelectuale un rol primordial în procesul cunoașterii sunt apreciate în mod cu totul deosebit de un gânditor contemporan ca Martin Heidegger. Teza lui Aristotel după care intuiția intelectuală reprezintă întotdeauna o intuiție *adevărată* este interpretată de filosoful german ca implicând ideea că locul originar al adevărului se situează în alt tip de gândire decât cel al gândirii discursive, într-o gândire „descoperitoare" preenunțiativă. Dar această idee constituie tocmai presupoziția fundamentală de la care pleacă și teoria sa despre adevăr (cf. *Sein und Zeit*, ed. cit., p. 226).

– a superiorității gândirii discursive în raport cu gândirea intuitivă nu este fără nici o fisură. Desigur, această formă de gândire este singura în măsură, în concepția lui Aristotel, de a disocia adevărul de eroare sau, dacă se preferă, de a le asocia într-o unitate dialectică, însă tot ea este aceea care în cursul desfășurării sale face posibilă nu numai cucerirea adevărului, ci și căderea în eroare. Această ultimă evidență a unei „realizări" posibile o diferențiază în mod semnificativ de gândirea intuitivă, care se finalizează întotdeauna într-o reprezentare adevărată, și pune chiar sub semnul întrebării presupusa sa superioritate. Ce justificare ar mai avea, desigur, să situăm în vârful ierarhiei o operație spirituală pândită în permanență de pericolul eșuării în eroare? Dacă se ia în considerare exclusiv această caracteristică a gândirii discursive, atunci este limpede că, în comparație cu gândirea intuitivă, ea trebuie să fie desemnată drept o energie spirituală „inferioară". Finalmente, atitudinea lui Aristotel poate fi rezumată astfel: unul din tipurile de gândire amintite este în raport cu celălalt când inferior, când superior... Din această contradicție internă a concepției sale, Aristotel nu a reușit să iasă niciodată.

O ultimă întrebare legată de gândirea discursivă ar fi aceasta: cum se explică performanța ei de a atinge, în unele cazuri, adevărul și incapacitatea ei de a scăpa de capcanele erorii, în altele? Exprimarea adevărului se datorează oare în întregime resurselor proprii ale acestui tip de gândire, iar ratarea acestui obiectiv trebuie pusă în totalitate, la rândul ei, pe seama deficiențelor sale originare? Să ne reamintim că Aristotel, ca să ne referim acum numai la el, înclină

uneori să dea un răspuns afirmativ la această întrebare. Dar tot el este acela care, în alte momente, susține că nici enunțul adevărat nu este de conceput în afara raportării subiectului gânditor la realitate, la lucruri, la esența lucrurilor şi nici enunțul eronat[21]. Corectitudinea şi incorectitudinea judecății ar trebui asociate, ne sugerează, aşadar, Aristotel, nu numai cu pozitivitatea internă a gândirii şi, respectiv, cu negativitatea ei internă, nu numai cu disponibilitatea ei de a respecta legile logice şi, respectiv, cu disponibilitatea ei de a le încălca, ci şi cu starea de a fi a lucrurilor. Cum anume se prezintă efectiv această stare de a fi „în sine" a lucrurilor sau mai bine zis această stare de a fi relativ "în sine" a obiectelor lumii (relativ „în sine" pentru că ea nu rămâne niciodată într-o pură izolare , ci se proiectează întotdeauna spre un subiect gânditor), nu aflăm de la Aristotel. Dar este plauzibil să ne imaginăm că uneori lucrurile se oferă şi se dezvăluie intenției de cunoaştere a ființei umane şi că alteori ele i se refuză şi se retrag din fața ei, camuflându-se sau ascunzându-se cu „viclenie". Accesul la forma interioară a lucrurilor pare să fie condiționat, deci, nu numai de respectarea principiilor intrinseci de funcționare a gândirii (discursive), ci şi de permisiunea pe care această formă o acordă subiectului uman pentru a fi interogată de el. La rândul ei, imposibilitatea de a atinge acest obiectiv pare să se explice nu numai prin aceea că gândirea (discursivă) încetează să se mai bazeze pe legile care îi asigură o exprimare corectă, ci şi prin faptul că esența lucrurilor rezistă în fața, cel pu-

[21] Aristotel, *Metafizica*, 1051b.

ţin, a unei anumite pretenţii de cunoaştere, neacceptând să-şi dezvăluie „misterul".

* * *

Binele ar trebui cercetat din aceeaşi perspectivă - de natură relaţională - din care a fost cercetat şi adevărul. Pentru majoritatea filosofilor importanţi, binele este ceva „dezirabil", este ceva la care „aspirăm" cu toţii[22]. El nu poate fi conceput în afara unei anumite intenţii apreciative venite din partea subiectului uman şi în afara situării sale în vârful unei ierarhii posibile de valori. Dar ce este acel ceva „dorit" sau „preferat" pe care subiectul caută să şi-l aproprie sau pe care urmăreşte să-l edifice înălţându-l din profunzimea interiorităţii sale spirituale? Binele vizat poate fi un „obiect" aflat în exteriorul subiectului sau poate fi un „obiect ideal" elaborat în intimitatea conştiinţei, dar un „obiect ideal" ale cărui determinaţii pot fi proiectate şi implementate, în anumite condiţii, în lumea „sensibilă". Binele este, aşadar, rezultatul unui anumit tip de raport instituit între subiect şi obiect. Este adevărat că Platon, de exemplu, vorbeşte la un moment dat de existenţa binelui în sine, de existenţa unui „obiect" bun în sine. Dar tot el este acela care nu uită să ne amintească faptul că binele în sine, că binele obiectiv

---

[22] Cum putem cataloga oare această formulare? Dacă echivalăm definiţia cu enunţul care se face *per genus proximum et differentiam specificam*, este evident că această formulare nu este o definiţie, însă dacă îi atribuim definiţiei înţelesul de etalare incompletă a notelor unui concept, atunci este permisibil să echivalăm formularea amintită cu o definiţie.

se constituie ca atare numai pentru un subiect care îl contemplă şi îl desemnează ca fiind ceva dezirabil sau preferabil[23]. Am putea reformula poziţia pe care se situează Platon, afirmând că pentru el natura binelui are un caracter complex, ea rezultând din reunirea în acelaşi tot a unui aspect obiectiv cu un aspect subiectiv.

Dar în ce anume rezidă obiectualitatea binelui, în ce anume rezidă acea componentă a sa care îl transformă în ceva „dezirabil"? „În sinele" obiectual al binelui ar consta în capacitatea intrinsecă a esenţei ideale, a *eidos*-ului de a funcţiona ca un fel de principiu formativ, ca un fel de cauză originară a tuturor lucrurilor care fac parte dintr-o clasă sau alta. În univers nu există, însă, numai o singură cauză primordială, numai un singur principiu generativ, ci mai multe. În consecinţă, nu ar trebui să vorbim de prezenţa fondatoare doar a unui singur „bine", doar a unui bine „singular", ci de prezenţa mai multor tipuri de bine sau de aceea a unei specificări multiple a binelui. Aceasta este în orice caz poziţia pe care se situează Platon în unele din operele sale[24]. Dar în alte scrieri, el înclină să creadă, totuşi, că tot ceea ce este creat ar trebui raportat la un unic principiu generativ, la un bine unic, la binele suprem[25]. Regăsim această idee la Plotin; şi la el obiectualitatea binelui derivă din poziţionarea în afara omului a principiului creativ suprem, dar la el acest principiu, echivalat, întocmai ca la Platon, cu fiinţa absolut nedeterminată şi nediferenţia-

---

[23] Platon, *Philebos*, 61a.

[24] A se vedea, de exemplu, *Phaidon*, 100b-d.

[25] Platon, *Republica*, 509b

tă (în sine), primeşte, aşa cum am avut prilejul să precizăm deja, numele de Dumnezeu[26], nume pe care Platon încă nu i-l atribuia. Identificarea aspectului obiectiv al binelui cu fiinţa divină este o procedură exegetică pe care o întâlnim, însă, şi într-o epocă anterioară aceleia în care a trăit Plotin; o întâlnim, de pildă, la Aristotel, numai că, în cazul lui, Dumnezeu e făcut să coincidă cu primul mişcător nemişcat al universului, deci cu o fiinţă (supremă) determinată[27]. Pe aceeaşi linie de gândire se situează şi filosofii a căror sursă primară de inspiraţie o constituie Cărţile sfinte. Pentru Thoma de Aquino, de exemplu, Dumnezeu se identifică cu Binele suprem, deoarece El reprezintă „prima cauză efectivă" a tuturor lucrurilor şi „perfecţiunilor"[28].

Cât priveşte latura „subiectivă" a reflecţiilor gânditorilor amintiţi (ca, de altfel, şi a multor altora) şi anume aceea prin care ei apreciază că realitatea „în sine" avută în vedere formează ceva absolut „dezirabil", ea are la originea dezvoltării sale credinţa tuturor acestor gânditori că ceea ce este trebuie preferat lui ceea ce nu este şi, în plus, că dacă ceea ce este funcţionează, parţial sau integral, ca un principiu al şirului indefinit al lucrurilor, atunci ceea ce este trebuie preferat în mod necondiţionat lui ceea ce nu este.

Obiectualitatea binelui poate fi, însă, şi rezultatul demersului reflexiv al gândirii. Dezirabile în cel mai înalt grad pot fi considerate atunci auto-

---

[26] Plotin, *Enneade*, VI, 9,9.

[27] Aristotel, *Metafizica*, 1072b.

[28] Thoma de Aquino, *Summa Theologiae*, I, Qu. VI, Art. 1 şi Art. 2.

obiectivările gândirii în concepte, judecăți și raționamente, precum și cercetarea acestora din perspectiva legilor și a criteriilor operaționale autonome care stau la baza elaborării lor. Este adevărat că unele din aceste autoobiectivări ale gândirii păstrează anumite legături cu realitatea exterioară, întrucât ele se configurează în urma intenționării ei (a gândirii) asupra tiparelor ideale ale lucrurilor, dar și aceste forme de exprimare pot fi izolate, în ultimă instanță, în ele însele și supuse unei analize al cărei scop final este descoperirea structurii lor logice. Oricum ar fi, activitatea gândirii care se gândește pe sine, activitatea gândirii care se ia pe sine ca obiect de cunoaștere trebuie înscrisă, după opinia multor filosofi, în rândul celor mai demne de apreciat activități omenești, iar unii dintre ei, ca de exemplu Aristotel, cred chiar că ea reprezintă modul prin care noi suntem în măsură să accedem la binele suprem[29].

Obiectualitatea binelui poate fi asociată, însă, nu numai cu o gândire de tip contemplativ, ci și cu o gândire de natură „practică", cu o gândire de natură „acționalâ", așa cum procedează, de pildă, Immanuel

---

[29] Aristotel, ***Etica nicomahică***, 1177b.

Ceea ce spune Aristotel în paragraful indicat mai sus pare să vină, însă, în contradicție cu enunțul prin care el atribuie ființei în sine a lui Dumnezeu caracterul de Bine suprem. Într-adevăr, în această interpretare, obiectualitatea binelui nu mai este considerată ca aparținând exteriorității subiectului uman, ea fiind echivalată cu o formă de exprimare particulară a capacităților intrinseci acestui subiect. Dar amintirea celuilalt punct de vedere nu dispare cu totul, din moment ce Aristotel acceptă ideea că activitatea gândirii umane are în ea ceva de natură divină (*Ibidem*).

Kant. Este adevărat că gândirea practică („raţiunea practică") la care se referă Kant urmăreşte, în ultimă analiză, să canalizeze într-o direcţie precisă şi să ordoneze în jurul unor nuclee de stabilitate atitudinile şi comportamentele noastre din viaţa de zi cu zi, din viaţa supusă constrângerilor „empirice", dar tot atât de adevărat este şi faptul că principiile şi regulile pe care această raţiune le formulează sunt deduse exclusiv din propriile sale posibilităţi de exprimare şi de reprezentare a priori, ceea ce înseamnă că, cercetată în sine, ea se dovedeşte a fi o gândire de tip metafizic. Binele, binele suveran (*das höchste Gut*) nu poate fi conceput în afara puterii de configurare şi semnificare cu care este înzestrat acest gen de gândire. Raţiunea practică îl pune în modalitatea unei reprezentări pure a priori, a unei „forme" ideale, a unui „obiect" ideal. Ambele componente ale binelui suveran intră în această categorie. Intră, desigur, în această categorie mai întâi elementul moral, care este elementul lui esenţial. Raţiunea pură practică dată ca voinţă pură, ca voinţă liberă în sine, ca voinţă absolut autonomă îşi dictează sieşi legea morală (imperativul categoric) ca principiu de acţiune valabil pentru toate fiinţele care dispun de facultatea gândirii. „Scrutată" în ea însăşi, legea morală îşi dezvăluie mecanismul intim de funcţionare: ea nu serveşte nici unui scop exterior, nici unei finalităţi empirice, singurul său scop, singura sa finalitate limitându-se la ideea acceptării ei exclusiv pentru sine. Legea morală, lege care constituie condiţia însăşi de existenţă a lumii inteligibile (adică a comunităţii tuturor fiinţelor raţionale), îşi datorează valabilitatea adevărului ei circumstanţei că ea se identifică cu

enunțul unui principiu care nu conține nici o „imposibilitate internă", nici o contradicție[30]. Neacumulând nici o contradicție în infrastructura ei ideatică, legea morală devine automat aplicabilă pentru orice ființă rațională. În aceasta constă unul din aspectele obiectualității ei: în necesitatea obligatorie a funcționării sale în lumea inteligibilă, în extensiunea universală a caracterului său pur rațional. Celălalt aspect al obiectualității sale derivă, așa cum sugeram mai sus, din actul prin care rațiunea practică pune moralitatea „în fața sa" în calitate de reprezentare și o desemnează ca formă conceptuală, ca formă „ideală". Același aspect îl identificăm și atunci când luăm în discuție cel de-al doilea element component al binelui suveran, așadar atunci când ne referim la fericire. Starea de fericire e prezentată de Kant nu în termeni psihologici, ci în termeni prin excelență filosofici: ea e ridicată până la nivelul abstracțiunii ideatice, înțeleasă, ca să spunem așa, nu ca o simplă stare, ci ca o reprezentare conștientă despre o stare anume și definită, în consecință, ca acea modalitate de a fi a ființei raționale căreia „în întregul existenței ei, *totul îi merge după dorință și voință*"[31]. În plus, ideea de fericire, luată în accepțiu-

---

[30] Poate că formulările cele mai importante ale imperativului categoric sunt următoarele: „acționează numai conform acelei maxime prin care să poți vrea totodată ca ea să devină o lege universală" (*Întemeierea metafizicii moravurilor*, în *Întemeierea metafizicii moravurilor. Critica rațiunii practice*, trad. de Nicolae Bagdasar, București, Editura Științifică, 1972, p. 39) și, respectiv, „acționează astfel ca să folosești umanitatea atât în persoana ta, cât și în persoana oricui altuia totdeauna în același timp ca scop, iar niciodată numai ca mijloc" (*Ibidem*, p. 47).

[31] Immanuel Kant, *Critica rațiunii practice*, ed. cit., p. 215

nea amintită, nu conține nici o contradicție internă. Ea rămâne noncontradictorie în sine chiar și atunci când, determinând-o în mod suplimentar, vom afirma că pentru a-și merita cu adevărat numele, pentru a fi, așadar, desăvârșită, starea de fericire trebuie să treacă dincolo de orice limită temporală, transformându-se într-o stare de fericire eternă. Ideea de fericire eternă își câștigă deplina sa valabilitate numai în cazul că o asociem cu postulatul existenței lui Dumnezeu și ajungem să emitem ipoteza că ființa divină recompensează orice ființă umană care s-a ilustrat prin virtuți morale deosebite cu starea de fericire nu numai în această viață, ci și în „viața viitoare". Atât postulatul existenței lui Dumnezeu, cât și supoziția recompensei divine extinse în eternitate nu conțin în sine nici o contradicție și ele permit, prin urmare, să se spună că, întrucât nimic nu împiedică realizarea fericirii într-o lume inteligibilă, cel de-al doilea element al binelui suveran se remarcă și el printr-un caracter necesar și „obiectiv".

Obiectualitatea binelui suveran sau, mai exact, a componentei sale morale are, însă, încă un aspect. Acesta se explică prin circumstanța că aparținând nu numai lumii inteligibile, ci și lumii sensibile, omul caută să facă din principiile sale morale criterii de acțiune și în aceasta din urmă. Din „porunci" liber asumate și neîngrădite de nici un obstacol, așa cum funcționau în lumea inteligibilă, ele se vor transforma, însă, acum în „datorii", adică în norme de acțiune care trebuie să învingă rezistența lumii empirice ce-i atri-

buie plăcerii şi concepţiei relativiste pe care ea o implică valoarea cea mai înaltă[32].

Gândirea lui Kant nu uită, însă, să afirme şi existenţa laturii subiective a binelui suveran. Această latură decurge din împrejurarea că fiecare fiinţă raţională face din binele suveran *propriul* său scop şi vede în el dezirabilul cel mai înalt cu putinţă. Dar o astfel de opţiune nu ar fi posibilă fără presupoziţia că lumea inteligibilă, chiar dacă aceasta cuprinde doar obiectele ideale pe care le elaborează conştiinţa, este superioară prin veşnica sa identitate cu sine lumii empirice şi fenomenelor pe care ea le conţine cu tendinţa lor inerentă de a se impregna cu versatilitatea devenirii.

Orice cercetare a problematicii binelui implică, cu siguranţă, şi o cercetare a problematicii răului. Binele se află în permanenţă într-o relaţie inextricabilă cu răul, cum observa încă Platon[33], şi numai descifrarea sensului opoziţiei dintre aceşti termeni ne poate conduce la luminarea cu adevărat satisfăcătoare a semnificaţiei profunde pe care o conţine fiecare în parte. Am văzut că binele poate fi descris ca fiind acel ceva care este dezirabil pentru subiectul uman. Cum putem caracteriza, însă, răul? Cea mai adecvată descriere a sa pare să fie aceasta: răul este acel ceva pe care subiectul uman îl consideră „indezirabil", îl consideră de nedorit pentru el. Acest enunţ coincide cu o formă de evaluare negativă şi în acest gen de apreciere pe care conştiinţa îl realizează trebuie să identificăm intenţia subiectului uman de a se apăra de orice imixti-

---

[32] Immanuel Kant, *Întemeierea metafizicii moravurilor*, ed. cit., pp. 53 şi 73.

[33] Platon, *Theaitetos*, 176a.

une a răului. Conştiinţa care neagă răul şi-l respinge aparţine tipului de conştiinţă „bună" şi manifestarea ei joacă rolul unui act de terapie preventivă. Subiectul care emite judecata negativă este încredinţat că el dispune de capacitatea de a discerne fără greş între bine şi rău şi că alegerea lui este întotdeauna infailibilă. Raportul dintre o astfel de conştiinţă valorizatoare şi răul „în sine" (relativ „în sine" pentru că „în sinele" său apare întotdeauna în această calitate numai în faţa acestei conştiinţe) nu conduce la contaminarea primului său termen cu determinaţiile celui de-al doilea, între ei păstrându-se o distanţă radicală. Dar înspre ce anume se intenţionează această conştiinţă care neagă şi care rămâne, totuşi, în esenţa ei o conştiinţă afirmativă, o conştiinţă care pozitivează implicit anumite forme şi moduri de a fi? Ea poate viza un arhetip al răului, un principiu generativ al tuturor structurilor specificate ale răului, care, ne sugerează Platon, ar avea de jucat un rol întemeietor la fel de important ca rolul întemeietor al oricărei alte *eide*[34]. Desemnarea răului ca o cauză originară vine, însă, în contradicţie cu atitudinea pe care Platon o adoptă în alte locuri, în ***Phaidon***, de exemplu. Din acest dialog rezultă că nici o cauză originară nu poate fi rea, întrucât ea este o „fiinţă" generatoare de fiinţe şi mai rezultă că doar o *non*-cauză originară sau o *non*-fiinţă generatoare de fiinţe ar putea fi calificată în acest mod. Aceste atitudini diferite vor continua să-şi dispute întâietatea şi mai târziu în opera lui Platon, fără ca balanţa să se încline decisiv în favoarea vreuneia dintre ele. În unele

[34] Platon, ***Republica***, 476a; ***Theaitetos***, 186a.

fragmente ale scrierilor sale, Platon pare dispus să acorde răului statutul unui ceva care este, dar al unui ceva care este în sens negativ. El vorbește, astfel, de existența „sufletului rău" al lumii care s-ar afla într-o competiție permanentă cu „sufletul" ei „bun"; dacă în cel din urmă ar trebui să identificăm un principiu de acțiune constructiv, în cel dintâi nu am avea de identificat decât un principiu de acțiune distructiv[35]. Dar în alte părți ale operei sale, Platon pare doritor să scoată răul de sub influența decisivă a „suprasensibilului" (chiar dacă el se referă la un „suprasensibil" ce se manifestă exclusiv într-o direcție negativă), pentru a-l face să poarte marca indelebilă a „sensibilului" și pentru a descoperi în el efectul imediat al devenirii „materiei" lipsite de orice formă și de orice determinare pozitivă[36]. Această ultimă atitudine își pune amprenta asupra dezvoltării ulterioare a gândirii metafizice. Aristotel acceptă și el ideea că principiul de acțiune al răului trebuie căutat la nivelul materiei, dar el îl localizează, totuși, numai în sfera de existență a lumii sublunare[37]. Plotin, în schimb, respectă întru totul spiritul considerațiilor lui Platon și, dezvoltând într-o manieră riguroasă și pe deplin explicită ceea ce la Platon era exprimat adeseori într-un mod oarecum difuz și implicit, el face observația că „răul" ar trebui echivalat cu principiul devenirii haotice și „informe" a tuturor lucrurilor sensibile, cu principiul devenirii destructurante a materiei luate în ansamblul ei[38]. Întreaga reflecție

---

[35] Platon, *Legile*, 896e.

[36] Platon, *Politica*. 273b-c.

[37] Aristotel, *Metafizica*, 1051a.

[38] Plotin, *Enneade*, I, 8, 3; I, 8, 5, I, 8, 7.

ulterioară a metafizicii tinde să meargă pe drumul deschis de Platon şi reamenajat de Plotin. Istoria gândirii consemnează, însă, şi o atitudine contrară poziţiei semnalate în rândurile precedente. Aceasta se va contura în maniera cea mai expresivă la Nietzsche, care, aşa cum rezultă cel puţin din unele pagini ale sale, susţine că, dimpotrivă, cel care ar trebui ridicat până la rangul binelui însuşi ar urma să fie principiul devenirii materiale a lumii, în timp ce principiul fiinţării sale „spirituale" sau „suprasensibile" ar trebui retrogradat până la a-l face să coincidă cu răul însuşi.

Din cele spuse până acum am putea trage concluzia că în concepţia gândirii metafizice principiul binelui şi principiul răului îşi împart în egală măsură dominaţia asupra universului. Însă din momentul în care raportarea la Dumnezeu, la fiinţa (suprasensibilă) creatoare a tuturor formelor „ideale", ca şi a tuturor fiindurilor individuale care intră în compoziţia lumii începe să se facă din perspectiva filosofiei creştine, concepţia metafizicii cunoaşte schimbări extrem de importante. De acum înainte binele cu care este identificat Dumnezeu va fi supraordonat termenului său opozitoriu care este răul (răul „sensibil", material, corporal), iar acesta din urmă va ajunge uneori să fie echivalat cu ceva care este făcut posibil sau cel puţin cu ceva care este tolerat de către cel dintâi.

Ce se întâmplă oare cu subiectul uman atunci când acesta intră în contact cu răul exterior, cu răul „obiectual"? Cei mai mulţi dintre reprezentanţii gândirii metafizice înclină să creadă că aptitudinile evaluative cu care el este înzestrat îl ajută să evite eventualele influenţe ale răului. Această pozitivitate intrinse-

că a capacității sale de apreciere s-ar explica prin aceea că o astfel de capacitate vine în prelungirea acelei componente superioare a ființei umane care este gândirea, constituindu-se finalmente nu ca o simplă putere de apreciere, ci ca o gândire care evaluează și ierarhizează ceea ce știe. Punându-se ea însăși de cele mai multe ori ca „formă", gândirea nu ar întâmpina dificultăți în a cunoaște ceea ce are un caracter identic cu propriul ei specific și, apoi, în a se recomanda pe sine și a propune ceea ce este congruent cu ea ca modele demne de urmat. În unele momente privilegiate, gândirea și-ar depăși chiar statutul ei obișnuit, pentru a aprehenda într-un act de intuire „supraformală" ceea ce nu are nici o formă, dar generează toate formele posibile și, în continuare, pentru a desemna activitatea ei particulară, precum și ceea ce a reprezentat obiectul vizării sale cognitive cu titlul de modele de ființare exemplare. Posibilitățile de manifestare ale gândirii nu se opresc, însă, aici. Diferențiindu-se de modalitatea ei originară de a se exprima, modalitate prin intermediul căreia ni se permite accesul direct fie la esențele ideale, fie la „supraesența" divină și punându-se oarecum ca altul ei, dar ca altul ei ideal, gândirea devine capabilă să pătrundă în interiorul materiei și să o contemple în „obscuritatea" ei de neînlăturat[39]. Înălțându-se, apoi, până la un ultim punct de vedere autoevaluativ și evaluativ, subiectul uman conchide în mod firesc că gândirea care „vede" cu o claritate desăvârșită ființa sau „supraființa" este superioară gândirii care se limitează la a colecționa o se-

[39] Plotin, *Enneade*, I, 8, 9.

rie de reprezentări „obscure" ale materiei[40] şi, de asemenea, că ceea ce are o natură identică cu natura demersului ei primordial este mai demn de prețuire decât ceea ce are o natură într-o anumită măsură asemănătoare cu natura demersului ei secundar.

Dacă pentru cei mai mulți metafizicieni răul exterior nu pare să atingă omul, nu înseamnă că, în concepția lor, acesta se poate sustrage influenței oricărui fel de rău. Prezența unui rău interior este, de fapt, inevitabilă. Corpul, cu lipsa lui de măsură, cu înclinația lui spre excese, precum şi părțile inferioare ale sufletului (adică partea pasională şi partea apetentă), care nu fac, în fond, decât să traducă, la nivelul autoreprezentărilor conştiente, tendințele inerente corpului, sunt responsabile de apariția răului specific prin excelență ființei umane, inclusiv a răului de natură etică, deci a răului care alterează grav viața comunitară[41]. Ce raport există între acele părți inferioare ale sufletului care elaborează reprezentările unor acțiuni posibile menite să cauzeze răul şi gândirea care se exprimă prin intermediul conceptelor al căror scop este acela de a identifica şi indica esența ideală a lucrurilor? Sufletul care ştie că reprezentările „răutății" sale sunt reprezentările „răutății" sale este, aşa cum ne sugerează Plotin să-l caracterizăm, tot un fel de energie gânditoare, dar o energie gânditoare care, ieşind „din sine" şi deviind de la cursul ei firesc, abandonează domeniul ei particular, care este acela al conceptelor pure, pentru a-şi îndrepta atenția asupra unui materi-

[40] *Ibidem.*

[41] Platon, *Phaidon*, 80a-b; *Republica*, 435e-444e şi Plotin, *Enneade*, I, 8, 5.

al sensibil pe care, însă, îl conştientizează, generalizează şi abstractizează[42]. O opinie oarecum analogă este împărtăşită de Kant, aşa cum rezultă din cartea sa *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht abgefaßt*. Înclinaţia omului spre rău, spune el aici, îşi are cu siguranţă sursa primară în componenta lui „sensibilă", materială, corporală, dar ea nu devine efectiv „dorinţă" de rău decât atunci când este sublimată, transferată în domeniul conştientului, absorbită, aşadar, în procesul de configurare a suprasensibilului şi afirmată ca o parte componentă a acestuia din urmă. Răul începe să existe ca rău numai din momentul în care voinţa şi-l reprezintă ca atare şi optează pentru impunerea lui în realitate, numai din momentul în care gândirea îşi asumă din proprie iniţiativa reprezentările răului şi se decide să acţioneze în spiritul lor. Răul este, în esenţa lui, o formă a inteligibilului, spune Kant, o formă pe care omul doreşte să o pună în practică cu o obstinaţie de neoprit. Acest inteligibil declasat, acest inteligibil „întors" spre rău (spre răul moral) şi făcând, de fapt, una cu el îşi dispută supremaţia în universul spiritual al omului cu inteligibilul „pur", cu legea morală, cu imperativul categoric pe care voinţa şi-l dă ei înşăşi în primul său elan spre libertate. Voinţa cunoaşte două modalităţi principale de manifestare: voinţa liber intenţionată spre bine şi voinţa liber intenţionată spre rău, voinţa care îşi dictează o regulă de funcţionare morală şi voinţa care îşi dictează o regulă de funcţionare totalmente contrară. Aceste două forme de manifestare a voinţei nu pot pretinde, însă, să joace

[42] Plotin, *Enneade*, I, 8, 4 şi 9.

un rol la fel de important în viața omului. Actul originar al voinței, actul practico-rațional a priori se confundă la dreptul vorbind cu actul prin care voința își dă sieși legea morală pe care trebuie să o urmeze în mod necondiționat; numai pe fundalul lui și într-un plan secund poate să apară și se poate dezvolta actul prin care voința își fixează ca regulă de comportament dacă nu o lege antimorală atunci cel puțin o regulă „subiectivă" de conduită, adică o maximă[43].

În concepția lui Kant, deci, voința se împarte oarecum maniheistic în două forme de manifestare: voința bună și voința rea. Ambele ipostaze ale voinței sunt ipostaze ale voinței ca voință în act. Însă nu toți gânditorii înțeleg să reducă voința la un act de alegere, la un act de alegere fie a binelui moral, fie a răului moral. Pentru Sfântul Augustin, de exemplu, dincolo sau deasupra opțiunii efective s-ar afla posibilitatea opțiunii, dincolo sau deasupra deciziei propriu-zise s-ar afla libertatea de a decide. Nimic nu este mai liber poziționat în voință decât voința însăși[44], spune el, nimic nu coincide mai mult cu libertatea decât voința însăși, nimic nu se identifică mai mult cu libertatea decât posibilitatea voinței de a alege. Omul își este liberul său arbitru. El poate opta fie pentru respectarea poruncilor divine, fie pentru încălcarea lor, fie pentru a face binele, fie pentru a face răul.

Heidegger încearcă să descopere un nivel și „mai originar" al voinței de a alege decât libera ei posibilitate de a alege între binele moral și răul moral.

---

[43] Immanuel Kant, *Critica rațiunii practice*, ed. cit., pp. 150-153.

[44] *„Quid enim tam in voluntate quam ipsa voluntas sita est?"* (*De Lib. Arb.*, I, 26).

Înainte de a vorbi de posibilitatea libertății voinței de a alege ori una ori alta dintre atitudinile în funcție de care se configurează moralitatea ființei umane, ar trebui să vorbim - consideră el - de posibilitatea voinței de a genera acea stare a conștiinței care este în măsură să facă posibile liberele noastre opțiuni de ordin moral. Voința care posibilizează posibilitatea formulării legilor morale și a înfăptuirii actelor factuale de natură morală sau imorală este o parte componentă a fenomenului conștiinței (*Gewissen*). Ea se constituie ca un răspuns la „apelul" conștiinței ca *Dasein*-ul să-și dezvăluie „sinele" său cel mai profund și ia forma dispoziției pentru „comprehensiunea" celei mai proprii „putințe" sau „posibilități" a lui de a fi care coincide cu starea de a fi culpabil (*Schuldigsein*). Rezultatul acestei „dispoziții" pentru... sau, cu o expresie echivalentă, al „voinței de a avea conștiință" este descoperirea structurii intime de a fi culpabil a *Dasein*-ului. Această stare se dovedește a fi o stare marcată nu de neîndeplinirea unei obligații sau îndatoriri „contractuale", ci de prezența în inima însași a constituției *Dasein*-ului a unei „nulități" (*Nichtigkeit*), a unei „lipse", a unui gol ontologic. *Dasein*-ul nu-și este și nici nu-și poate fi vreodată propriul său fundament sau temei de a fi, ceea ce revine la a spune că el este în permanenta căutare a unei consistențe și a unei desăvârșiri ființiale pe care nu va reuși niciodată să și le ofere. Vidul ontologic al sinelui *Dasein*-ului se explică prin următoarele circumstanțe: prin circumstanța că *Dasein*-ul se află aruncat și abandonat în lume în mod originar, prin circumstanța că universul proiectelor sale este afectat în mod originar de imposibilitatea de

a le „alege" pe toate pentru a le duce la îndeplinire şi, în sfârşit, prin circumstanţa ca *Dasein*-ul se găseşte în mod originar „rătăcit" în fiinţarea „decăzândă" şi inautentică a *Man*-ului. A ajunge la cunoaşterea acestor caracteristici esenţiale ale *Dasein*-ului înseamnă a ajunge la cunoaşterea stării sale primare de culpabilitate. Acest rezultat final al manifestării „voinţei de a avea conştiinţă" constituie premisa sau condiţia care face posibile reflecţia morală şi realizarea actelor factuale pe care ea le determină[45].

Trecând peste toate celelalte consideraţii pe care am putea să le emitem în legătură cu ideile lui Heidegger, ne vom limita la observaţia că prin desemnarea stării originare de a fi a *Dasein*-ului, stare pe care conştiinţa să ajungă să o cunoască printr-un ultim efort al voinţei, cu expresia „stare de culpabilitate", ca şi prin definirea ei drept factorul premergător şi posibilizator al oricărei opţiuni teoretice sau practice de natură morală, filosoful german ne sugerează că omul este predestinat să aleagă în primul rând nu binele moral, ci răul moral. Din aceste pagini heideggeriene se degajă o impresie secretă de pesimism care cu greu poate fi uitată...

Reluând acum întrebarea referitoare la aspectul obiectiv al răului, precum şi aceea referitoare la aspectul său subiectiv şi ţinând seama de observaţiile făcute pe parcurs, să încercăm, în cele ce urmează, să dăm acestora un răspuns cât mai sistematic cu putinţă. Obiectivitatea răului derivă mai întâi din relativa sa exterioritate, precum şi din relativa independenţă cu

---

[45] Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, ed. cit. pp. 284-289.

care acesta, adică răul, se poate fenomenaliza în fața conștiinței. Dar această obiectivitate poate lua, de asemenea, forma unei obiectivități „interioare", ca să spunem așa; ea se absoarbe atunci în întregime în reprezentările conceptualo-teoretice pe care gândirea și le pune „înaintea" ei însăși, precum și în reprezentările mentale ale acțiunilor pe care subiectul intenționează să le îndeplinească. Obiectivitatea „interiorizată" a răului poate fi, în fine, transformată într-o obiectivitate „exteriorizată", într-o obiectivitate propriu-zisă. Această transformare are loc în momentul în care acțiunile posibile determinate de „principiul" răului devin acțiuni efective și își pun amprenta asupra totalității manifestărilor prin care subiectul uman își face simțită prezența sa în lume.

Există, însă, și un aspect subiectiv al răului. Acesta se concentrează în decizia pe care subiectul uman o ia pentru a opta fie pentru răul „teoretic", fie pentru răul „practic", fie pentru ambele ipostaze ale răului. Nu e mai puțin adevărat că ființei umane îi rămâne în permanență o rezervă de moralitate și, din această cauză, ea poate alege să deteste răul, să-l respingă, să-l nege...

* * *

Un punct de vedere relațional ar trebui să prevaleze și în cercetarea întreprinsă asupra frumosului. Acest punct de vedere este, de fapt, în consonanță cu spiritul autentic al gândirii metafizice, așa cum vom vedea în cele ce urmează. Cum putem, însă, descrie și caracteriza frumosul? Cel mai adecvat enunț în lega-

tură cu el este probabil acesta: frumosul constituie obiectul dorinței particularizate fie ca sentiment de plăcere, fie ca sentiment de iubire. Nu este vorba, aşadar, în cazul său, de ceva care generează o simplă dorință, ci de ceva care inspiră o dorință finalizată în plăcere sau o dorință ce se amplifică şi se rafinează până la a deveni iubire. Întrucât această definiție nu se reduce la identificarea frumosului cu obiectul sau cu reprezentarea obiectului în măsură să stârnească doar generalul dorinței, ci trece dincolo de această posibilă etalare sumară a determinațiilor sale pentru a face precizarea că obiectul sau reprezentarea lui avute în vedere provoacă anumite moduri de manifestare a dorinței, putem spune că definiția amintită respectă regula formulării *per genus proximum et differentiam specificam* şi că ea se deosebeşte, astfel, de „definiția" pe care am dat-o binelui.

Această definiție implică, fără îndoială, convingerea că frumosul are atât un aspect obiectiv, cât şi un aspect subiectiv. Este, de altfel, greu de crezut că am putea vorbi de existența frumosului dacă subiectul n-ar avea la ce anume să se raporteze pentru a califica acest ceva drept frumos şi, bineînțeles, dacă el n-ar ajunge la această apreciere în urma aprehendării unor proprietăți „în sine" ale obiectelor „ideale" (suprasensibile), naturale (aparținând, aşadar, naturii) ori artificiale (creații, acestea, ale omului); şi este la fel de greu de crezut că am putea vorbi de existența frumosului în lipsa subiectului înzestrat cu calitățile şi aptitudinile necesare atât pentru formarea sentimentului de plăcere sau de iubire față de obiectele vizate, cât şi pentru elaborarea judecăților de gust referitoare la ele.

Primele elemente de configurare a perspectivei relaționale asupra frumosului se întâlnesc încă la Platon. Este adevărat că unii filosofi și esteticieni consideră că această concepție este schițată mult mai târziu și anume în unele din reflecțiile și observațiile lui Vasile cel Mare[46]. O lectură atentă a scrierilor lui Platon infirmă, totuși, interpretarea amintită. Fără îndoială, Platon vorbește de existența frumosului în sine, a frumosului în sine ideal, precum și de prezența lucrurilor frumoase întemeiate prin participarea lor la „ideea" pură a frumosului, la forma suprasensibilă a acestuia, dar el afirmă în același timp că atât frumosul paradigmatic, cât și aparențele sau aparițiile în care acesta se particularizează reprezintă ceva care se oferă în deplinătatea calităților lor sufletului ce le contemplă într-o stare coincidentă cu extazul iubirii[47], recunoscând, astfel, cel puțin implicit, că „în sinele" frumosului sau al diferitelor sale specii nu poate fi pus ca atare decât de un subiect capabil să îl recepteze. Cei mai mulți dintre filosofii mai vechi sau mai noi influențați în mod semnificativ de Platon par să împărtășească această atitudine. Așa cum rezultă din unele fragmente ale scrierilor lor, deși nu întotdeauna într-o manieră explicită sau foarte explicită, frumosul nu se poate constitui în afara raportului dintre un obiect ale cărui proprietăți specifice îl fac apt de a fi confirmat drept frumos și un subiect (un „suflet") ale cărui calități intime îl predispun la aprecieri adecvate asupra obiectului vizat și la transformarea lui în ceva dorit cu

---

[46] Vasile cel Mare, *Homilia in Hexaëmeron*, II, 7 (P. G., 29, c. 45).

[47] Platon, *Phaidros*, 250e-c; *Banchetul*, 211a-212d

intensitatea ilimitată a iubirii[48]. Pentru numeroşi gânditori redevabili lui Platon acesta ar fi, aşadar, frumosul: rezultatul interrelaţionării unui obiect care lasă să i se dezvăluie acele însuşiri „în sine" care îl fac preferabil într-un mod specific altor obiecte şi a unui subiect care, percepându-l, îl introduce în acea clasă particulară de fiinduri care îi stârneşte admiraţia si îi generează iubirea.

Aceiaşi filosofi şi esteticieni care văd în Platon pe reprezentantul cel mai important al concepţiei obiectiviste asupra frumosului, interpretare care, aşa cum am arătat, poate fi contestată, nu ezită în a-l desemna pe Kant drept reprezentantul cel mai autorizat al concepţiei subiectiviste despre frumos. Dar şi această ultimă interpretare poate fi pusă sub semnul întrebării. Adevărul este că în scrierile lui Kant se găsesc destule elemente care ne îndreptăţesc să identificăm şi la el măcar o prefigurare a unei elaborări conceptuale de tip relaţional. Desigur, Kant afirmă că nici un obiect din natură nu poate fi calificat ca fiind frumos decât în urma judecăţii prin care subiectul îşi raportează sentimentul plăcerii la reprezentarea acestui obiect, dar el recunoaşte că reprezentarea respectivă scoate în evidenţă dacă nu materialitatea obiectului, aşa cum procedează senzaţia, atunci cel puţin „forma" lui, ceea ce echivalează cu a-i acorda, totuşi, acestuia

[48] Cf., între alţii, Plotin, *Enneade*, I, 6, 4; Pseudo-Dionisie Areopagitul, *Despre Numele Divine*, IV, 7 (P. G., 3, c. 701); Sfântul Augustin, *Despre muzică*, VI, 12, 38; Marsilio Ficino, *Comentarium in Plotini Enneades*, I, 6 (*Opera*, 1561, p. 1574).

un rest oarecare de autonomie[49]. Dar nici frumosului artistic nu-i este refuzat un anumit caracter de obiectivitate. Frumusețea obiectului creat de om nu este localizată doar în judecata de gust pe care o avem despre el și nu e considerată a fi rezultanta exclusivă a acestei judecăți. În definitiv, la realizarea produsului artistic ca expresie a frumuseții contribuie și creatorul, iar acesta din urmă se refera prin mijlocirea „ideilor estetice" care animă procesul însuși al configurării operei sale (adică prin mijlocirea reprezentărilor puterii de imaginație care ne obligă să ne gândim la ceva ce depășește cu mult tot ceea ce ar putea fi formulat printr-un „concept determinat") fie la domeniul ființelor care populează experiența noastră, fie la domeniul ființelor „invizibile" aflat dincolo de limitele acestei experiențe, dar care păstrează, totuși, o aparență de realitate[50].

Potrivit concepțiilor prezentate mai sus, cei doi termeni care joacă un rol decisiv în configurarea frumosului, adică subiectivul și obiectivul, sunt elemente fundamental distincte. Există, însă, concepții, cum este, de exemplu, aceea a lui Hegel care încearcă să dea relației dintre acești termeni o altă interpretare. Referindu-se la frumosul artistic, pe care îl consideră a fi singura expresie autentică a frumosului, Hegel afirmă că el ar trebui înțeles ca rezultatul unui proces care implică două direcții de dezvoltare relativ identice și relativ diferite: de aparențializare a esenței și de esențializare a aparenței, de sensibilizare a ideii și de

---

[49] Immanuel Kant, *Critica puterii de judecare*, trad. rom. Traian Brăileanu, București, Imprimeria Națională, 1940, p. 66.

[50] *Ibidem*, pp. 196-197.

„idealizare" a sensibilului, de obiectivare (materială) a subiectivității (spirituale) și de subiectivizare (spirituală) a obiectivității (materiale)[51]. Frumosul artistic ar reprezenta finalizarea actului prin care aparența și esența, natura și spiritualitatea, obiectivitatea și subiectivitatea ar trece reciproc una în cealaltă și s-ar manifesta ca entități având o dublă determinație. Subiectivul și obiectivul ar fi, așadar, termeni simultan distincți și nondistincți.

Urmează acum să vedem mai în detaliu în ce anume constă latura obiectivă a frumosului. Ea poate să rezide mai întâi în unele particularități fundamentale prin care se ilustrează atât formele suprasensibile ce intră în compoziția lumii „suprapământene", cât și această lume luată în ansamblul ei. După Platon, aceste particularități ar fi proporția și strălucirea sau, cu alte cuvinte, concordanța părților simple ale oricărei forme inteligibile și, de asemenea, a părților compuse (a formelor inteligibile) totalizate de lumea „ideală", pe de o parte și, pe de altă parte, lumina „fără pată" care însoțește simultan fiecare parte (simplă sau compusă) a lumii suprasensibile și lumea aceasta în întregul ei. Putem deduce că o astfel de concepție caracterizează gândirea lui Platon numai în urma reunirii și comparării unor texte disparate[52]. Meritul formulării explicite și, ca să spunem așa, în unul și același loc a unor asemenea idei îi revine lui

---

[51] G. W. F. Hegel, ***Prelegeri de estetică***, vol. I, trad. de D. D. Roșca, București, Editura Academiei, 1966, pp. 18-19 și 44-45.

[52] Platon, ***Phaidros***, 247d-e și 250b-d; ***Philebos***, 64e și 66b; ***Timaios***, 28a-29a.

Plotin[53]. De acum înainte, descrierea caracterului obiectiv al frumosului suprasensibil se va face prin preluarea enunțurilor sale.

Aspectul obiectiv al frumosului rezidă, apoi, în proporția „justă" a părților din care sunt alcătuite lucrurile din natură sau din care este alcătuită natura în ansamblul ei, precum și în strălucirea (sau lumina) pe care o emană atât aceste părți (simple sau complexe), cât și natura dată ca un tot. Dar frumosul natural se întemeiază prin participarea esenței sale la ideea frumosului „supranatural" și reprezintă doar o palidă imagine a acestuia din urmă. Dacă unitatea părților din care e structurat frumosul suprasensibil este o „unitate indivizibilă", o unitate în care fiecare parte se alătură celeilalte într-un continuum inalterabil, iar diferența dintre ele, ce este o diferență de „forță" sau „putere" interioară, se stinge, într-o asemenea măsură, în identitatea pe care le-o oferă participarea lor la „forța" sau „puterea" întregului încât putem spune că aici „fiecare este toți" și „toți sunt într-unul", unitatea părților din care este alcătuit frumosul sensibil (natural) este o „unitate divizibilă", o unitate în care fiecare parte, prin localizarea ei în spațiu, se separă efectiv de cealaltă, iar acordul de acum al părților între ele, care nu e decât acordul pe care îl permite pluralitatea, reprezintă doar un „reflex" al formei originare a propor-

---

[53] Plotin, *Enneade*, VI, 7, 22.

Ar mai trebui precizat aici că dacă Platon sugera doar că părțile simple ale formelor ideale cuceresc și ele, prin lumina pură pe care o emană, înaltul rang al frumuseții, Plotin dezvoltă acest punct de vedere „pe față" și cu o claritate deplină.

ţiei[54]. De asemenea, dacă lumina pe care o emană frumosul ideal este o lumină pur spirituală, o lumină „fără măsură", o lumină care nici nu se măreşte şi nici nu se micşorează, o lumină care rămâne veşnic identică sieşi, lumina care însoţeşte lucrurile frumoase existente în lumea sensibilă este o lumină „măsurabilă", o lumină care se distribuie în mod variat asupra lor, o lumină a cărei intensitate creşte sau descreşte[55]; ea nu constituie, prin urmare, decât un reflex deformat al luminii originare[56].

---

[54] *Ibidem*, V, 8, 4 şi V, 8, 9.

[55] *Ibidem*, I, 6, 9.

[56] O variantă interesantă de interpretare a frumosului ideal, a frumosului natural, precum şi a relaţiei dintre ele ne-o oferă metafizica teologică de inspiraţie creştină. În viziunea ei, frumosul suprasensibil reprezintă una din perfecţiunile lui Dumnezeu. Această perfecţiune este o perfecţiune increată şi, întrucât ea nu depinde de nici o altă perfecţiune, o putem caracteriza ca fiind o perfecţiune în sine. Dar frumosul dumnezeiesc nu se închide în nici un moment într-o autosuficienţă egoistă. El se constituie în cauza exemplară a tuturor frumuseţilor „create", a tuturor frumuseţilor lumii sensibile (cf., de exemplu, Ulrich din Strassburg, *De pulchro*, Grabmann, 75), distingându-se, astfel, printr-o „generozitate" de neegalat. Simetria interioară a lucrurilor sensibile, ca şi strălucirea în care se îmbracă atât părţile cât şi întregul sunt generate de frumuseţea absolută care se adăposteşte chiar în fiinţa lui Dumnezeu. Dar cum e posibilă această generare? Să se explice ea oare prin prezenţa în configuraţia însăşi a frumosului divin a unor proprietăţi ca proporţia „justă" şi strălucirea, chiar dacă în acest caz este vorba de manifestarea lor la un nivel superlativ? Spre o astfel de concluzie pare să ne conducă metafizica creştină. În afirmaţia ei că frumosul divin este „modelul" frumosului natural stă ascunsă sugestia că frumosul divin adiţionează principiul oricărei proporţii „juste" între părţile componente ale lucrurilor naturale şi principiul oricărei străluciri a acestor lucruri. Modelul oricărei „proporţii naturale" pare să prezinte un dublu aspect: pe

Caracterul obiectiv al frumosului rezidă, în sfârşit, în relaţia armonioasă pe care o dezvoltă între ele părţile produsului artistic, precum şi în „lumina" pe care o răspândeşte atât fiecare parte a sa, cât şi produsul acesta luat în întregul său. Dar frumosul artistic nu constituie decât o imitaţie a frumosului natural care, la rândul lui, nu constituie decât o imitaţie a frumosului suprasensibil. Aceasta este în orice caz poziţia pe care se situează teoria metafizică standard asupra frumosului artistic, aşa cum a fost elaborată ea de Platon[57]. O astfel de teorie implică nu numai ideea că frumosul artistic este inferior frumosului „ideal", dar şi pe aceea că frumosul artistic este inferior frumosului natural. Această ultimă idee nu este, însă, împărtăşită completamente de toţi platonicienii, unul dintre ei, şi l-am numit acum pe Marsilio Ficino, ajungând să o amendeze, de exemplu, prin afirmaţia că arta este superioară dacă nu naturii în ansamblul ei,

---

de o parte, el este identic cu sine şi imuabil, exprimându-se astfel ca perfecţiune absolută, pe de altă parte, însă, el se înstrăinează de sine, se impregnează cu determinaţiile materiei şi în această postură relativ degradată el se reproduce pe sine la infinit. Într-o manieră similară ar trebui descris şi „modelul" oricărei străluciri „naturale". Pe de o parte „modelul" amintit coincide cu o sursă punctiformă de lumină egală mereu cu sine în intensitate şi, în această calitate, el reprezintă întruchiparea perfecţiunii pure, iar pe de altă parte, el se pune pe sine ca alteritate, distribuindu-se într-o mulţime de „raze" luminoase diferite ca intensitate şi, în aceste condiţii, el se manifestă oarecum ca imperfecţiune.

[57] Platon şi în general vechii greci aveau,însă, o concepţie despre frumosul artistic diferită de aceea pe care o avem noi astăzi, lucru ce se cere a fi reamintit aici: ei introduceau în categoria obiectelor artistice frumoase şi produsele artizanale, procedură la care, totuşi, noi nu mai recurgem.

atunci cel puțin „naturii inferioare" pe care, prin operele sale, o „corectează" și o „îmbunătățește"[58]. O reluare a punctului de vedere exprimat de Marsilio Ficino, dar o reluare care îl nuanțează și îl face mai complex, poate fi întâlnită, câteva secole mai târziu, la unii teoreticieni și artiști moderniști. Când Mondrian, de pildă, afirmă că operele de artă trebuie să fie „reconstituiri ale relațiilor cosmice", el nu vrea să spună altceva decât că, refuzând reproducerea aspectelor vizibile ale naturii și a detaliilor de la suprafața ei, creatorul are datoria de a explora structura interioară a cosmosului, de a descoperi schema lui abstractă de funcționare și de a fenomenaliza această formă „ascunsă" a lui în simbolurile caracteristice limbajului său particular[59]. Mondrian împărtășește, așadar, și el ideea că natura are o componentă „inferioară" pe care arta trebuie și poate să o depășească în și prin producțiile sale. Dar spre deosebire de Marsilio Ficino, care înclină, totuși, să creadă că natura este superioară artei, deoarece principiile interne ale autoconstituirii sale ar acționa mai „înțelept" și mai eficient decât principiile autoconfigurative ale artei[60], Mondrian este predispus să pună arta și forma interioară a naturii pe un plan de egalitate.

Se poate observa, însă, că nu toate operele de artă „imită" natura. Unele producții artistice nu se aseamănă deloc cu lucrurile pe care aceasta ni le dez-

---

[58] Marsilio Ficino, ***Theologia Platonica***, L. XIII (***Opera***, 1561, p. 296).

[59] Vezi „De Stijl", 1917/18.

[60] Marsilio Ficino, ***Theologia Platonica***, L. IV (***Opera***, 1561, p. 123).

văluie. Ele se disting, de fapt, de cele din urmă prin aspecte cu totul inedite. Geneza lor este legată de aspirația spiritului uman de a completa lumea naturii cu lumea valorilor și a bunurilor de cultură și civilizație. Nu există, așadar, numai obiecte „naturale", există și obiecte „artificiale". Această realitate nu poate fi ignorată nici măcar de Platon și ea este aceea care îl determină să vină la teoria sa despre frumos cu un apendice. Platon acceptă opinia că o parte din obiectele frumoase create de om nu sunt realizate prin „copierea" naturii. El nu renunță, totuși, la conceptul de imitație ca atare. Dar ce anume imită obiectele care nu se aseamănă cu lucrurile prin care se particularizează natura? Ele imită formele ideale, paradigmele suprasensibile. De exemplu, patul pe care îl face tâmplarul „copiază" „ideea" de pat. Nu trebuie să credem, cu toate acestea, că „ideea" imitată se găsește în mintea „artistului". De fapt, producând un obiect oarecare, „artistul" nu face altceva decât să reprezinte în materia sau materialul care îi stă la dispoziție o „idee" care se află în afara subiectivității sale și care este, poate, creația... unui zeu[61]. Însă nu toți gânditorii vechi împărtășesc această concepție. Aristotel, de exemplu, crede că, departe de a fi situată într-un mediu exterior nedefinit, ideea-model a producțiilor artistice care nu imită natura nu își are alt loc de existență decât acela care coincide cu „sufletul" creatorului[62]. Această părere este preluată de Plotin[63], precum și de numeroși alți filosofi. Ne-am aștepta, poate, ca Aristotel și gânditorii

---

[61] Platon, *Republica*, 596b și 597a-b.

[62] Aristotel, *Metafizica*, 1032b

[63] Plotin, *Enneade*, I, 6, 3

care îi urmează îndeaproape opiniile să-i atribuie puterii de imaginație a artistului un rol cu totul și cu totul deosebit în crearea acestor forme „ideal-subiective". Dar nu aceasta este situația. Pentru acești filosofi, imaginația pare să aibă mai degrabă un caracter pasiv și reproductiv decât unul activ și inovator. Ei înclină să creadă că funcția principală a imaginației este aceea de a scoate din profunzimile ascunse ale sufletului formele ideale depozitate parcă acolo din eternitate, de a face din ele tipare vizibile pentru sinele conștiinței și de a le expulza, apoi, în lumea exterioară care le îmbracă în propriile ei determinații materiale. Există, însă, și gânditori care pun accentul asupra faptului că imaginația este o facultate spirituală generatoare de structuri inedite. Dar de elaborarea unei adevărate teorii filosofice a imaginației creatoare nu se poate vorbi înainte de Kant. Fără îndoială, putem consemna prezența unor contribuții notabile și într-o perioadă anterioară perioadei în care a trăit filosoful german. Un exemplu în acest sens îl reprezintă observațiile lui Nicolaus Cusanus cu privire la „neîngrădita facultate" a artistului „de a concepe"[64] modelele sau tiparele ideale după care el se orientează în producerea formelor materiale, a formelor „vizibile". Dar, repetăm, meritul de a construi o teorie consistentă despre capacitatea creatoare a imaginației îi revine lui Kant. Există, crede Kant, o formă de imaginație prin care se ilustrează numai și numai artistul pur - artistul pur, deci nu și artizanul. Acest gen de imaginație nu funcționează după reguli prestabilite; el își dă proprii-

[64] Nicolaus Cusanus, *De ludo globi*, *Opera omnia*, Basel, 1565, p. 219.

le sale reguli „spontane" de întemeiere, astfel încât trebuie să concedem că singurul principiu de autoproducere a lui este principiul libertății[65]. Jocul liber al activității imaginative are ca rezultat apariția ideilor estetice. Ideea estetică este reprezentarea internă care absoarbe în „aparența" ei concretă, în „aparența" ei „materială" o mulțime de sensuri posibile. Ea este suprasaturată cu ele, ea le conține în exces. Reprezentarea în care se exprimă puterea creatoare a imaginației aparține orizontului indeterminării conceptuale[66].

Toate formele ideale care stau la baza constituirii frumosului artistic au un caracter obiectiv. Forma ideală la care se referă Platon există undeva în afara subiectului creator. Ea este un obiect „exterior" propriu-zis. Forma suprasensibilă de care vorbesc Aristotel şi, pe urmele lui, alți gânditori nu-şi etalează prezența decât în sufletul artistului care o adăpostește. „Exterioritatea" ei primeşte contur doar în subiectivitatea creatorului şi ea se dezvăluie numai „în fața" subiectului care îşi explorează propriul lui sine. Ea este, ca să spunem aşa, un obiect „interior". Un obiect „interior" este şi „ideea estetică" asupra căreia ne instruieşte filosofia lui Kant. Dar dacă pentru Aristotel forma ideală pare să existe oarecum colateral capacității imaginative a subiectului uman şi închisă în propria sa imobilitate, în veşnica sa identitate cu sine, pentru Kant, „ideea estetică" nu este decât rezultatul liberei activități a puterii umane de imaginație care îi împrumută o bogăție nelimitată de sensuri, făcând,

[65] Immanuel Kant, *Critica puterii de judecare*, ed. cit., p. 119.
[66] *Ibidem*, pp. 195-196

astfel, din ea o reprezentare „vie", dinamică, imposibil de redus vreodată la un număr precis de determinații. „Ideea estetică" conține, însă, un aspect obiectiv suplimentar, un aspect pe care forma suprasensibilă, așa cum este descrisă aceasta din urmă de Aristotel, cu siguranță că nu îl conține. Circumstanța respectivă se explică prin faptul că, spre deosebire de forma luată în accepțiunea dată termenului de Aristotel, „ideea estetică", așa cum este interpretată aceasta de către Kant, se distinge în mod originar printr-un specific referențial, ea trimițând cu necesitate fie la lumea experienței posibile, fie la simulacrul unei astfel de lumi.

Formele ideale la care se referă Platon, Aristotel, Kant și alți gânditori și în care aceștia văd o parte din condițiile necesare realizării producțiilor artistice au, așadar, un caracter obiectiv de necontestat. Dar toate aceste forme pot cunoaște încă un anumit gen de obiectivare. După cum rezultă din cele spuse de Platon, „ideea" poate fi „coborâtă" (prin medierea - pasivă, totuși - a artistului) în complexul de determinări al lumii empirice și pusă, în urma „sensibilizării" sale, la dispoziția tuturor acelora care doresc să o contemple. Formele de care vorbesc Aristotel, Plotin și alți filosofi pot fi transferate și ele, la rândul lor, în universul sensibilelor. Ele pot fi extrase din lumea interioară care le conține și proiectate în lumea exterioară a concreteței empirice. Împrumutând de la aceasta din urmă unele din determinările ei specifice, ele pot deveni finalmente configurații în măsură să se ofere capacității de percepție a oamenilor.

„Sensibilizarea" „ideii", obiectivarea obiectului ideal (indiferent de faptul că acesta se află în interiorul

subiectului sau în afara lui) reprezintă modalitatea prin care „ideea", prin care obiectul ideal ajunge să se comunice pe sine comunității intersubiective în întregul ei, să se arate în fața ei, să se *ex-pună* și să se împlinească, astfel, cu adevărat. O formă ideală astfel împlinită vine să acopere completamente ceea ce se numește latura obiectivă a frumosului artistic. Dar, așa cum am văzut, nu numai frumosul artistic dispune de o dimensiune obiectivă; frumosul natural, precum și arhetipul lui suprasensibil dispun și ele de o asemenea caracteristică. Frumosul în general este de neconceput în afara laturii sale obiective. Însă el are și un aspect subiectiv Tendința filosofilor și a esteticienilor este aceea de a face ca discuția asupra acestui aspect să graviteze în jurul judecăților de apreciere. Putem distinge două linii principale de interpretare: una dintre ele susține că evaluarea frumosului are loc prin intermediul sentimentului de iubire, iar cealaltă afirmă că ea se produce prin mijlocirea sentimentului de plăcere. Prima direcție de gândire a fost fundamentată de Platon. Este imposibil, recunoaște el, să nu asociem frumosul în sine cu ființele care îl pot contempla și desemna ca atare, cum sunt, de exemplu, ființele umane, și vom observa atunci că acestea sunt predispuse să-l caracterizeze nu atât prin prisma propriului său conținut, cât ținând seama de reacția afectivă pe care o trezește el în sufletul lor. O astfel de interpretare va renunța să se mai raporteze, cel puțin provizoriu, la ideile de proporție și strălucire și, în general, la orice posibilă proprietate în sine a frumosului mulțumindu-se să pună accentul, în definiția acestuia din urmă, asupra faptului că esența lui „neprecizată"

generează în sufletul tuturor oamenilor acea *summa* a dorinței și a atracției care este iubirea. Se poate ajunge chiar, ne sugerează Platon, ca în cercetarea frumosului să primeze un punct de vedere evaluativ, circumstanță constatabilă, de exemplu, în afirmația că el reprezintă ceva care este „vrednic" de iubire[67]. A spune că frumosul este ceva *demn* de iubire înseamnă, desigur, a emite o judecată de valoare și, pe cale de consecință, a face dependentă trăsătura lui fundamentală de un act de apreciere subiectiv sau, și mai bine, a face din ea o proiecție și o rezultantă a acestui act. Judecata de apreciere vehiculată prin intermediul sentimentului de iubire sau raportată la el ca la ultimul criteriu al posibilizării sale are un dublu caracter metafizic: acest caracter este asigurat, pe de o parte, de natura spirituală a sentimentului amintit și, pe de altă parte, de natura însăși a actului judicativ, natură care îl leagă iremediabil pe acesta de domeniul suprasensibilului.

O judecată apreciativă de acest gen este precedată întotdeauna de cunoașterea „ideii" de frumos și poate fi urmată de „supracunoașterea" ei. Cunoașterea „ideii" de frumos coincide cu intuirea intelectuală a unității ei „indivizibile" și contemplarea luminii spirituale pe care această „idee" o răspândește în jurul ei. Cunoașterea formelor de frumos întemeiate prin participarea lor la modelul frumosului ideal are loc prin raportarea lor la acesta din urmă ca la un fel de regulă transcendentă de constituire și prin compararea legilor lor de funcționare cu regula amintită. Nici o judecată de evaluare a ceea ce merită sau nu să fie „iubit"

[67] Platon, ***Banchetul***, 204c-206a.

nu se poate produce fără ca mai întâi să fie precizate condițiile în care obiectele reale sau ideale pot declanșa o astfel de reacție afectivă și determina un astfel de enunț. Nici o judecată de apreciere care are drept scop desemnarea a ceea ce este sau a ceea ce nu este frumos nu poate fi elaborată dacă în prealabil nu cunoaștem care sunt caracteristicile generale ale frumosului, dacă în prealabil nu avem, deci, o reprezentare cognitivă despre el.

A cunoaște „ideea" de frumos și a aprecia că ceva trebuie „iubit" sunt manifestări de natură contemplativă ale subiectului uman. Dar sufletul nostru se poate situa în raport cu frumosul și într-o altă poziție. El poate depăși postura de spectator și lua o atitudine activă care să-i permită să se transforme în participant la întemeierea lui. În calitatea lui de suflet care cunoaște și care emite o judecată de valoare adecvată, sufletul omului este deja un suflet pur spiritual, un suflet care a îndepărtat din conținutul lui intim tot ceea ce îl lega de lumea intempestivă și dezordonată a materiei obscure. Dar în căutarea atitudinii active pe care intenționează să și-o asume, sufletul se poate adânci în sine până dincolo de punctul simplei sale autocontemplări intelectuale, pentru „a deveni" el însuși frumos[68], pentru „a deveni" el însuși principiu de autoproducere a frumosului. Acesta este, însă, doar primul aspect al „supracunoașterii", aspectul ei subiectiv. La el se adaugă aspectul ei obiectiv sau, pentru a ne exprima mai exact, în anumite condiții aspectul ei subiectiv ajunge să coincidă cu celălalt aspect

[68] Plotin, *Enneade*, V, 8, 11.

al ei, cu aspectul ei obiectiv, făcând, de fapt, una cu el. Într-adevăr, sufletul „frumos" are uneori capacitatea de a ieşi din izolarea lui iniţială, de a se proiecta în lumea ideilor „frumoase" şi de a se unifica cu acestea, dând, astfel, naştere totalităţii frumosului. Principiul de autoconstituire a sufletului „frumos" se poate contopi, deci, cu principiile de autoconstituire a inteligibilelor „frumoase", iar consecinţa, în acest caz, este apariţia unui unic principiu de autoconstituire a frumosului: principiul de autoîntemeiere a frumosului universal[69].

Există, însă, judecăţi al caror act de estimare a ceea ce este sau a ceea ce nu este frumos se face utilizând ca element fundamental de determinare sentimentul plăcerii sau al neplăcerii. Despre acest tip de judecăţi ne vorbeşte Kant în *Critica puterii de judecare*. Ce fel de observaţii putem emite în legătură cu ele? Ar trebui să pornim de la observaţia că, deşi disocierea dintre ceea ce este şi ceea ce nu este frumos se face cu ajutorul sentimentului de plăcere şi, respectiv, cu ajutorul sentimentului de neplăcere, deci cu ajutorul unui ceva sensibil, regula formulării acestei distincţii prin care se afirmă sau se neagă posibilitatea de a asocia reprezentarea obiectului cu simţul intern al plăcerii sau al neplăcerii subiectului este dată de intelect, adică de o facultate având prin excelenţă un caracter suprasensibil[70]. În cazul unei judecăţi de gust, suprasensibilul joacă, aşadar, rolul unei energii configuratoare a sensibilului, joacă rolul unei energii care îi fixează acestuia din urmă o regulă necondiţionată de expri-

---

[69] *Ibidem*, V, 8, 12.

[70] Immanuel Kant, *Critica puterii de judecare*, ed. cit., p.107.

mare. A doua observație are în vedere faptul că judecata de gust este o judecată estetică și nu o judecată de cunoaștere. Spre deosebire de judecata de cunoaștere, care urmărește să identifice proprietățile obiectului și să le descrie cu exactitate, judecata de gust se mulțumește să raporteze reprezentarea obiectului la subiectivitatea noastră și să ne indice dacă această reprezentare[71] trezește în noi sentimentul de plăcere sau sentimentul de neplăcere. A treia observație se referă la dimensiunea universal subiectivă a judecății de gust. Fără îndoială, această judecată este însoțită de sentimentul plăcerii sau al neplăcerii și de aici decurge aspectul ei subiectiv. Dar ea pretinde adeziunea tuturor acelora în fața cărora este sau ar putea fi enunțată și, din această cauză, caracterul ei subiectiv se unește în mod necesar cu caracterul ei universal. A patra și ultima observație se referă la latura „contemplativă" a judecății de gust: această judecată este o judecată absolut „liberă", o judecată care nu poartă nici un interes cognitiv sau practic pentru obiectul reprezentat, o judecată a cărei finalitate este „pur formală", ea ne-

[71] Obiectul reprezentat este fie un obiect natural, fie un obiect artistic. În cel de-al doilea caz, judecata de gust întrebuințează, de fapt, ca material de referință o reprezentare a reprezentării („a ideii estetice"). Reprezentarea și reprezentarea reprezentării sunt produse ale imaginației. Dar imaginația are și capacitatea de a combina reprezentările, de a realiza sinteza a priori a „diversului intuițiilor". Este interesant de remarcat aici că atât Kant, cât și alți filosofi se preocupă mai mult de descrierea și caracterizarea „obiectelor" (a reprezentărilor obiectuale) pe care actul imaginativ le generează în cursul autoîntemeierii sale și mai puțin de radioscopia însăși a acestui act (a acestei „sinteze") în care se reflectă, totuși, componenta propriu-zis subiectivă a facultății de imaginație.

urmărind în fond decât propria sa întemeiere subiectivă sau mai bine zis universal subiectivă.

În concluzie, atunci când vorbesc de aspectul subiectiv al frumosului, cei mai mulți dintre filosofi înțeleg să se raporteze la un anumit gen de evaluare a obiectelor reprezentabile. Pentru unii dintre ei, judecățile de estimare afirmative sunt intermediate de sentimentul iubirii, în timp ce pentru alții, ele sunt mijlocite de sentimentul plăcerii.

Le mai spune, însă, ceva frumosul teoreticienilor şi artiştilor din zilele noastre? Mai reţin ei ceva pozitiv din conceptul clasic al frumosului? Sau - pentru a restrânge domeniul de referinţă al întrebării şi pentru a evita ca nu cumva încercarea de răspuns să se lovească de dificultăţi insurmontabile - mai aderă, oare, aceşti teoreticieni şi artişti la ideea frumosului-formă? Am putea începe schiţa de răspuns la întrebarea amintită prin a face observaţia că o parte însemnată a teoreticienilor şi artiştilor contemporani consideră că această idee este încă o idee vie. Postmoderniştii, însă, pretind că atât conceptul frumosului-formă, cât şi manifestările artistice interpretabile prin referire la el sunt pur şi simplu anacronice. Aceştia asociază forma cu arta realistă, cu arta „reprezentatoare", cu „reprezentarea" şi înţeleg să limiteze frumosul la această modalitate de exprimare. Dar arta, susţin ei, ar trebui să treacă dincolo de o atare modalitate vetustă de exprimare, pentru a căuta să surprindă ceea ce este dincolo de orice limită, de orice măsură, de orice formă, pentru a face simţită prezenţa inefabilă a nereprezentabilului existenţei, pentru a se dizolva în vastita-

tea de necuprins a sublimului[72]. Înlocuirea frumosului cu sublimul începe - afirmă teoreticienii postmodernismului - încă în arta modernă. Totuşi, arta modernă nu ar merge până la capăt în schimbarea de direcţie pe care o inaugurează. Pe de o parte - este adevărat -, ea se îndepărtează de moderaţia şi echilibrul viziunii pe care le aduce cu sine arta tradiţională, dar, pe de altă parte, ea nu poate renunţa cu totul la ideea de formă. Doar arta postmodernă ar fi în măsură să se dispenseze de ajutorul formei şi să-i ofere sublimului libertatea deplină de manifestare. Este, însă, greu de crezut că mixtura temelor, colajul de texte şi combinarea diverselor perspective stilistice, care acompaniază voinţa de descentrare, voinţa de anihilare a unei viziuni estetice unice şi a ceea ce postmoderniştii pretind că este autoritarismul ei implicit, se pot sustrage oricărui proces de configurare. Nu vedem cum am putea concepe vreunul din cele trei atribute amintite în afara presupoziţiei tacite că există unele reguli minime de relaţionare şi de acomodare ale elementelor ansamblului. Tendinţa de a elabora structuri nu a dispărut, aşadar, definitiv din orizontul de creaţie al artei postmoderne. Putem accepta ideea că forma pe care o captează arta postmodernă este o formă „slabă", dar nu putem împărtăşi în nici un caz ideea că finalitatea acestei arte rezidă în distrugerea însăşi a formei. De altfel, o artă care ar urma să fie imună la orice tendinţă de configurare este imposibil de imaginat...

---

[72] Jean-François Lyotard, *The Postmodern Condition. A Report on Knowledge*, translation by Geoff Bennington and Brian Massumi, Manchester, Manchester University Press, 1984, p. 81.

Conceptul de frumos are, însă, şi un corelativ, care este, după cum ştim, conceptul de urât. Prelungirea discuţiei în această direcţie ne va ajuta, între altele, la o mai bună înţelegere a semnificaţiei teoretice a frumosului, precum şi la o circumscriere mai exactă a rolului său în viaţa omului. În replică la definiţia pe care am dat-o frumosului, am putea spune că urâtul reprezintă ceva care trezeşte fie dorinţa de respingere, fie sentimentul de neplăcere. Urâtul are şi el, întocmai ca frumosul, un aspect obiectiv şi un aspect subiectiv. A recunoaşte că unul din aspectele urâtului este aspectul său obiectiv înseamnă a recunoaşte faptul că urâtul nu este în totalitatea sa o construcţie „transcendentală" a subiectului, că el cumulează un număr oarecare de proprietăţi în sine care îl predispun să fie caracterizat în acest sens de subiectul care îl contemplă. Aceasta este, de exemplu, poziţia lui Platon şi a filosofilor influenţaţi de el. Dar chiar şi la Kant descoperim o urmă de concepţie obiectivistă din moment ce el acceptă ideea că judecata estetică negativă şi sentimentul de neplăcere care o susţine se raportează dacă nu la materialitatea obiectului reprezentat, atunci cel puţin la „forma" sau la „conturul" lui.

Platon pleacă de la teza că urâtul este, aşa cum este şi frumosul, o entitate ideală, o „idee"[73]. Totuşi, dacă frumosul constituie un principiu ideal de ordine, măsură şi proporţie, urâtul nu poate constitui altceva decât un principiu ideal de dezordine, lipsă de măsură şi asimetrie. Această primă teză a lui Platon implică teza că urâtul lumii naturale nu ar fi decât o „imitaţie"

[73] Platon , *Republica*, 476a.

a urâtului originar, iar aceasta din urmă pe aceea că urâtul artistic nu ar fi decât o „imitație" a urâtului natural. Credința lui Platon că urâtul este o entitate ideală, o „idee" vine, însă, în contradicție cu una din presupozițiile de bază ale concepției sale și anume cu aceea conform căreia fiecare entitate ideală, fiecare „idee" reprezintă o perfecțiune. Este limpede că ceva care echivalează cu lipsa de ordine, măsură și armonie nu poate fi identificat cu o perfecțiune. Nimeni nu își poate imagina cu adevărat în ce anume ar putea consta o imperfecțiune... perfectă sau, dacă se preferă, o perfecțiune... imperfectă. Nu vom întâlni, însă, o contradicție de acest gen în opera lui Plotin. Această situație se explică prin aceea că el transferă urâtul din planul idealului în planul materialului. Dezordinea, lipsa de măsură, dizarmonia, toate aceste imperfecțiuni aparțin în mod originar, spune Plotin, materiei. Dar materia nu însumează numai aceste imperfecțiuni; din vidul ei de formă, din golul ei ființial, ea face să se răspândească în jurul ei o obscuritate de neînlăturat. Materia coincide, astfel, cu absolutul însuși al imperfecțiunii. Materia „este" urâtul însuși. Dar termenii pot fi inversați și atunci putem spune că urâtul „este" materia însăși[74]. Există, așadar, un principiu de natură materială a urâtului. La această idee fundamentală a sa, Plotin adaugă sugestia că toate lucrurile urâte din natură apar prin imitarea urâtului originar și, apoi, pe aceea că toate obiectele sau reprezentările artistice urâte apar prin imitarea urâtului natural, imitare, intermediată, însă, de sufletul „urât" al celui care

[74] Plotin, *Enneade*, I, 8, 5.

„creează", adică de sufletul maculat de contactul său cu corpul şi cu pornirile iraționale ale acestuia.

În comparație cu Platon sau cu Plotin, care încearcă să circumscrie cât mai exact determinațiile specifice ale aspectului obiectiv al urâtului, Kant se păstrează într-un anumit vag al descrierii şi al caracterizării sale, singura lui indicație fiind aceea că acest aspect derivă din prezența unei deficiențe oarecare a formei obiectului reprezentat. Procedând astfel, Kant limitează drastic posibilitățile de-a i se aduce obiecții...

Cât priveşte latura subiectivă a urâtului, aceasta trebuie pusă în legătură cu dorința de „respingere" de care este animat subiectul receptor sau cu sentimentul lui de neplăcere. Dar atât dorința de „respingere", cât şi sentimentul de neplăcere nu se rezumă la a fi doar pure reacții afective; ambele urmează să fie captate de procesul suprasensibil al gândirii, să fie „îmbrăcate" în forma ideală a actului judicativ şi să fie transformate în judecăți de evaluare. Pentru Plotin, judecata de evaluare a urâtului este precedată de cunoaşterea lui. Gândirea ar avea, uneori, capacitatea de a se deturna de la intenționalitatea ei originară, care este aceea de a intui obiectele ideale, vizând de data aceasta tocmai ceea ce li se opune, adică obiectele materiale şi aprehendând toate „determinațiile" lor negative, printre care se numără şi obscuritatea de neînlăturat care „emană" din interiorul acestor obiecte şi care se diseminează în jurul lor. Rezultatul în care se finalizează intenția de cunoaştere a acestui „altul" al gândirii originare şi pure pregăteşte apariția dorinței necondiționate de „respingere" şi facilitează introdu-

cerea disconfortului afectiv menționat în structurile ideale ale judecății de evaluare. La Kant, în schimb, judecata de estimare negativă nu are nici o legătură determinată cu o posibilă judecată de cunoaștere. Ea nu numește nici un atribut precis localizat al obiectului reprezentat; ea se mulțumește să evoce doar existența unei deficiențe a obiectului vizat căreia nu i se indică niciodată notele de conținut, a unei deficiențe lăsate să plutească în vagul absolut. Așa cum rezultă din reflecțiile lui Kant, această judecată de gust negativă ar avea cel puțin încă două caracteristici esențiale: în primul rând ea ar fi o judecată universală (mai exact, universal-subiectivă) pentru că ar pretinde adeziunea tuturor acelora care se raportează sau se pot raporta la o reprezentare estetică sau la alta și, în al doilea rând, ea ar fi o judecată contemplativă, întrucât nu ar urmări satisfacerea nici unui scop practic.

Ceea ce am spus până acum despre conceptul de urât este probabil suficient. Să nu uităm că atât filosofii, cât și artiștii manifestă o reținere evidentă atunci când e vorba să cerceteze în detaliu problema urâtului. Ei preferă să discute mai mult despre frumos decât despre urât și, comparându-le între ele, să-l situeze pe cel dintâi pe o treaptă superioară a scării de valori. Unii dintre ei merg chiar până la a crede că frumosul artistic are puterea de a face ca până și lucrurile urâte să ne apară ca fiind frumoase. Nu e, totuși, această credință o iluzie, chiar dacă în acest caz este vorba, recunoaștem, de o iluzie „sfântă"?

CAPITOLUL VI

DESPRE DUMNEZEU

Poate că nici o altă problemă filosofică (şi religioasă) nu ţine mai mult de resortul metafizicii decât problema lui Dumnezeu. Presupoziţia primă de la care pornim atunci când încercăm să ne raportăm la Dumnezeu este aceea că, în comparaţie cu noi, El aparţine prin excelentă domeniului „suprasensibilului", al „metafizicului". Nu se renunţă la această presupoziţie nici în cazul în care, intenţionând să reducem distanţa radicală afirmată ca existând iniţial între noi şi El la o distanţă care îl face să fie ceva mai puţin îndepărtat de noi, ajungem să-l considerăm creatorul lumii în genere sau al unei lumi caracterizate în mod specific prin ordine, finalitate şi frumuseţe. În *Critica raţiunii pure*, Kant aduce probe pertinente în sprijinul ideii că nu numai argumentul ontologic, ci şi argumentul cosmologic, precum şi cel fizico-teologic (numit de alţi autori argumentul teleologic) se reclamă de la o concepţie metafizică asupra naturii lui Dumnezeu.

Metafizica este, însă, cum ştim, o ontoteologie. Se extinde, atunci, necesarmente reflecţia despre Dumnezeu asupra întregii sfere a ontoteologiei? Este ea posibilă numai prin referinţa la întreaga structură de gândire a ontoteologiei? Sau, dimpotrivă, n-ar trebui oare să se limiteze această reflecţie la sine însăşi şi

să coincidă deci cu știința despre Dumnezeu, cu teologia?

Dacă ne situăm pe poziția care afirmă că Dumnezeu ființează, că Dumnezeu este, că Dumnezeu este o ființă - și pare extrem de dificil să nu fim de acord cu o astfel de atitudine de principiu - atunci orice reflecție despre Dumnezeu devine automat asociabilă cu domeniul ontologiei. Acreditând ideea că Dumnezeu a făcut absolut toate creaturile datorită puterii și generozității sale infinite, iar creatura umană chiar după „asemănarea" cu sine[1] și împărtășind, prin urmare, concepția că ființa lui participă mai mult sau mai puțin la înființarea celorlalte ființe, ajungem să afirmăm existența unui *esse commune* și să privilegiem ontologia în raport cu teologia Această prevalență a lui *esse commune*, această prevalență a ființei ca ființă, a ființei ca atare este exprimată cu o claritate desăvârșită de Duns Scot: „Dumnezeu nu ne este natural cognoscibil decât dacă ființul este univoc pentru creat și increat" (*Deus non est cognoscibilis a nobis naturaliter nisi ens sit univocum creato et increato*)[2]. Dar și înainte de el se poate constata tendința de a racorda atât ființa „eternă", cât și ființele „coruptibile" și finite la comunul „ființei" și de a le subordona universalității sale absolute. Astfel, în concepția lui Aristotel, nu numai Dumnezeu participă la supragenericul și supracategorialul ființei (actuale), ci și lucrurile obișnuite. Sfântul Thoma de Aquino, influențat în mod evident de Aristotel, va alinia și el „creaturile", ca și pe Dumnezeu la același principiu atotputernic. Mult mai

---

[1] Vezi *Vechiul Testament*, *Geneza*, 5, 1.

[2] Duns Scot, *Ordinatio*, I d. 3, q. 3, nº 139.

târziu, şi anume în epoca noastră, un neothomist ca Étienne Gilson nu va avea nici el reţineri în a descrie atributul comun al creatului şi al increatului ca reprezentând aceeaşi fiinţă actuală sau aceeaşi actualitate a fiinţei. Fără îndoială, aceşti filosofi nu contenesc în a susţine că între Dumnezeu şi lucrurile compuse obişnuite sau că între El şi creaturi ar exista o foarte mare diferenţă, cel dintâi fiind o fiinţă perfectă, un „act pur", iar cele din urmă doar fiinţe imperfecte, doar „acte" sau „actualizări" impure. Totuşi, distanţa pe care aceştia intenţionează să o traseze între fiinţa supremă şi fiinţele „inferioare" nu pare să fie chiar atât de mare cât îşi imaginează ei că ar trebui să fie, căci şi Dumnezeu şi lucrurile „devenibile" sunt introduse, finalmente, în univoca clasă sau supraclasă a fiinţei.

Utilizând un termen pe care unii dintre filosofii amintiţi nu-l cunosc (cuvântul ontologie a fost forjat abia în secolul XVII de către Clauberg), vom conchide la cele spuse până acum că una dintre direcţiile cele mai importante ale gândirii filosofice din toate timpurile se caracterizează prin înclinaţia de a pune în prim plan ontologia şi de a-i subsuma acesteia teologia. Întrebuinţând aceiaşi termeni al căror statut semantic a fost fixat de gândirea modernă şi contemporană, vom face în continuare observaţia că în istoria filosofiei se poate constata existenţa şi a unei linii de reflecţie diferite, linie care favorizează teologia şi merge chiar până acolo încât încearcă să se dispenseze de „serviciile" ontologiei. Primele elemente de reper care ne sugerează posibilitatea să ne gândim la un absolut „situat" dincolo sau deasupra fiinţei puse sub semnul determinării le întâlnim la Platon. Nu este deloc abe-

rant să presupunem, crede Platon, că ființa identică sieși, care stă la baza tuturor lucrurilor existente și care constituie o primă inițiativă de configurare ca atare și de manifestare a determinației, precum și formele sau esențele propriu-zise, adică paradigmele tuturor entităților individuale, sunt generate de ceva proiectat în necondiționatul liber de orice determinare, diferențiere și limitare[3]. În aceeași direcție converg și reflecțiile din *Parmenide*[4] grupate în jurul primei ipoteze despre Unu; Unul în sine, Unul ca Unu, Unul aflat în afara seriei numerice alcătuite din nenumăratele lucruri care se întemeiază prin „participarea" lor ființială la „exterioritatea" sa primordială și dezangajat chiar de identitatea cu sine, căci o astfel de autoprezentificare constitutivă l-ar livra imediat unei diferențieri interioare, acest Unu nu poate fi apropiat de și în cele din urmă echivalat cu absolutul care face posibil tot ceea ce este distinct și determinat, tot ceea ce este „multiplu"?

Reflecțiile lui Platon sunt preluate și dezvoltate cu mult rafinament argumentativ de Plotin. Dar ceea ce avea la Platon doar un caracter de ipoteză intră la Plotin în categoria certitudinilor sau cel puțin în aceea a... credințelor certe. În sfârșit, ceea ce la Platon era denumit cu termenul de Bine sau cu cel de Unu primește acum, pe lângă aceste nume, și numele de Dumnezeu. Dar ce formule de exprimare trebuie adoptate atunci când ne referim la El? Nu putem în nici un caz să afirmăm despre Dumnezeu că *este*. Orice mod de raportare la El trebuie să înceapă prin su-

[3] Platon, *Republica*, 509 b.

[4] Platon, *Parmenide*, 132 și 137a-141e.

primarea acestui cuvânt[5]. A aserta că Dumnezeu „este" sau că este o „ființă" înseamnă a atribui lui Dumnezeu o „formă" sau o „formă inteligibilă" și a-l face să coincidă, astfel, cu o esență, fie ea chiar esența cea mai înalt posibilă și imaginabilă[6]. Dar Dumnezeu „supraființează", el „situându-se" dincolo de esență sau de ființa-esență și identificându-se cu absolutul purei indeterminări din care emană „ipostazele" inferioare lui, precum și toate formele corespondente lor.

În același tipar se înscriu și reflecțiile lui Pseudo-Dionisie Areopagitul. Sursa lui de inspirație o constituie, însă, nu numai filosofia neoplatoniciană, ci și ***Biblia***, din care el se străduiește să scoată argumentele cele mai pertinente și cele mai convenabile scopului propus. Despre Dumnezeu ar trebui să afirmăm că El „supraființează" înaintea „ființei în sine", precum și înaintea tuturor modurilor de ființare în care se distribuie această prezență identică sieși; El generează absolut toate determinările și diferențierile, absolut toate formele cu întreg ansamblul de deosebiri și asemănări existente între ele[7]. Elogiul lui Dumnezeu ca supraființă sau ca supraesență, elogiul „întunericului supraluminos", înțeles ca o metaforă a absolutului nedeterminat (v. ***Teologia mistică***), nu reprezintă altceva, dacă este să întrebuințăm acum un limbaj modern și contemporan, decât elogiul teologiei și punerea acesteia pe un piedestal valoric superior în raport cu ontologia. Teologia negativă în totalitatea ei va merge pe această linie de reflecție teoretică. Dintre

---

[5] Plotin, ***Enneade***, VI, 8, 8.

[6] ***Ibidem***, VI, 8, 18 și VI, 9, 3.

[7] Cf., în special, ***Despre Numele Divine***, cap. 5.

gânditorii moderni, este suficient să-l menționăm aici pe Kierkegaard, a cărui atitudine de principiu nu lasă loc nici unei îndoieli: Dumnezeu, spune filosoful danez în ***Post-Scriptum la Fragmente filosofice***, „nu există", „nu există" în timp, El înălțându-se la o distanță infinită față de noi și depășind orice formă de devenire temporală pentru a se confunda cu pura eternitate. El nu e asociabil cu nici o modalitate de determinare și de autodeterminare, nici măcar cu aceea a gândirii (gândirea este o energie spirituală care fie că determină ceva, fie că se autodetermină). Despre Dumnezeu ar trebui să spunem doar atât: că El „creează" (***Ibidem***).

De un Dumnezeu „fără ființă" vorbește și Jean-Luc Marion, care este fără îndoială unul din reprezentanții contemporani cei mai semnificativi ai direcției de gândire amintite. Jean-Luc Marion urmărește să dea o interpretare „metaontologică" divinității și, în scopul acesta, el crede că este imperios necesar de a-l identifica pe Dumnezeu cu transcendența radical separată și infinit distanțată de creaturile sale. Ar trebui să-l gândim pe Dumnezeu începând prin a marca diferența de netrecut dintre ființă și fiind. Metafizica - afirmă teologul și filosoful francez, urmându-l îndeaproape pe Heidegger - nu a cunoscut și nu a tematizat cu adevărat diferența ontologică; ființa de care ea se ocupă nu este, de fapt, ființa ca ființă, ci ființa fiindului sau ființa ca fiind. Ea „nu gândește prin definiție ființa decât în raport cu fiindul și confundând-o cu el"[8]. Metafizica l-a transformat pe

[8] Jean-Luc Marion, *Saint Thomas d'Aquin et l'onto-théo-logie*, în „Revue Thomiste", Janvier-Mars, 1995, p. 32.

Dumnezeu în „fiind", chiar dacă ea îl descrie ca un „fiind suprem", ca *ens supremum*. Ea îl concepe apoi ca fondatorul tuturor celorlalte fiinduri (inferioare) şi ajunge finalmente să extrapoleze relaţia dintre increat şi creaturi la „fiinţa" însăşi a lui Dumnezeu, desemnându-l pe acesta, după formularea lui Descartes, drept *causa sui*. A spune, însă, că El este *cauză de sine* înseamnă a-i împrumuta un atribut şi a-l apropia nepermis de mult de modul de a fi (saturat de determinări) al fiindurilor comune. Dar nici a afirma despre Dumnezeu că este o „fiinţă" sau că este coincident cu fiinţa însăşi nu reprezintă o idee de acceptat. Termenul de fiinţă ascunde în el un element de determinare: fiinţa ca fundament al tuturor fiindurilor trimite la realitatea unor forme comune a acestora sau cel puţin la prezenţa unui început de proprietate identică pentru toate fiindurile. A-l gândi în mod adecvat pe Dumnezeu revine la a renunţa de a-l gândi plecând de la fiinţă şi, prin urmare, de la oricare posibilă determinare[9]. Dumnezeu ar trebui proiectat în „supraclasa" indeterminării pure şi asociat metaforei „întunericului luminos"[10]. Procedând în felul acesta, am fi în măsură să scoatem reflecţia despre Dumnezeu de sub dominaţia metafizicii sau a metafizicii onto-teologizante şi să o integrăm în domeniul de „cercetare" al teologiei ca atare.

Marea întrebare care se pune în legătură cu acest efort de destituire a ontologiei de pe locul pe care o direcţie opusă de gândire i-l acordă, totuşi, este

---

[9] Jean-Luc Marion, *Dieu sans l'être*, Paris, Fayard, 1982, p. 70.
[10] Jean-Luc Marion, *Saint Thomas d'Aquin et l'onto-théo-logie*, *loc. cit.*, p. 66.

următoarea: supraființa lui Dumnezeu poate fi ea înțeleasă ignorând circumstanța că termenul „ființă", care face parte efectiv din cuvântul compus „supra-ființă", își poate răsfrânge semnificația asupra acestui cuvânt luat în întregul său? Sau altfel formulat: oare „supraființa" nu ființează, nu este, nu este și ea o „ființă"? Desigur, dacă atribuim termenului „ființă" sensul riguros de mod de a fi, de „formă", introducând, astfel, ființa în clasa determinărilor, răspunsul nu poate fi decât negativ. Dar noi nu suntem în nici un caz obligați să ne limităm la această opțiune. Se poate concepe ființa ca un opus radical al neantului și se poate afirma că „ființa este", iar „neantul nu este". Dacă ne asumăm acest punct de vedere și transformăm relația ființă-neant în condiția transcendentală a oricărei reflecții teologico-filosofice, afirmația cea mai importantă în legătură cu Dumnezeu devine aceea că, spre deosebire de neantul care nu este, *El este*. O asertiune ca aceea că Dumnezeu este o ființă indeterminată sau ca aceea că, dimpotrivă, ființa lui implică un număr infinit de „perfecțiuni" determinate nu apare atunci, desigur, ca fiind lipsită de orice relevanță, dar ea nu mai poate deține întâietatea în ordinea descrierilor și a „caracterizărilor" sale. Mai presus de afirmația că Dumnezeu este o ființă indeterminată sau de aceea că El este o ființă determinată se situează enunțul că Dumnezeu *este*, că Dumnezeu este *o ființă*. În lumina acestei concluzii, ontologia sau ontologia ca parte componentă a metafizicii nu are cum să dispară din orizontul gândirii filosofice. Ea rămâne pur și simplu de nedepășit...

Fără îndoială, disocierea dintre ființa (supremă) indeterminată și ființa (supremă) determinată rămâne un element indispensabil oricărei reflecții filosofice care se dorește a fi profundă, complexă și nuanțată. Ea subîntinde ceea ce s-ar putea numi diferențierea implicită dintre ontologia negativă și ontologia afirmativă și, în prelungirea acestei discriminări tacite, ea articulează diferențierea explicită dintre teologia negativă și teologia afirmativă. Premisa pe care se bazează discursul teoretic poate consta în enunțul că Dumnezeu este o ființă indeterminată. Formularea acestui principiu nu reprezintă probabil decât o altă fațetă a convingerii „primare" că Dumnezeu este o putere creatoare infinit distanțată de noi despre care nu se poate vorbi decât în termeni radical diferiți de cei întrebuințați în scopul caracterizării creaturilor sale. Atitudinea aceasta convine în cel mai înalt grad posibil tuturor acelora care doresc să transforme teologia într-o știință „imperială" și să mute centrul de greutate al metafizicii în domeniul ei de referință. Relativa pauperitate a conținutului speculativ al unei teologii care se rezumă, totuși, la a fi o succesiune de negații, oricât de rafinată și savantă ar fi îmbinarea lor, este compensată, în parte cel puțin, de înălțimea „teoretică" a punctului de vedere primar, proiectat într-o transcendență ideatică pură.

Teologia metafizică poate porni, însă, și de la teza conform căreia Dumnezeu reprezintă ființa determinată supremă. O astfel de propoziție este înrădăcinată în credința că între Dumnezeu și creaturile sale există o oarecare similitudine și ea, propoziția aceasta, constituie formularea filosofică explicită a convingerii

intime respective. Desigur, o știință teologică extrem de riguroasă, care se inspiră sau pretinde că se inspiră din afirmațiile Cărților sfinte, nu va obosi să ne atragă atenția că dacă „o creatură este asemănătoare lui Dumnezeu", Dumnezeu nu „e asemănător cu creatura"[11]. S-ar putea, totuși, ca teza existenței unei ființe determinate absolut perfecte să fie expresia hiperbolizării și a proiectării în „infinit" a unor atribute specifice omului și să nu aibă nici o legătură directă cu textul biblic care interzice ca fiind o blasfemie ideea că Dumnezeu se aseamănă cu omul. Oricare ar fi, însă, traseul urmat pentru a se ajunge la o concluzie ideatică de acest gen, un lucru este sigur: conceptul de similitudine pe care teologia afirmativă îl pune *volens, nolens* în circulație derivă din presupoziția că atât Dumnezeu, cât și indivizii umani se disting prin anumite *determinări*, prin anumite *proprietăți*. Fără îndoială, nu se parvine până la afirmația că toate atributele pe care le are Dumnezeu le-ar avea și omul și nici până la conversa acestei judecăți. De asemenea, nu se ajunge să se acrediteze nici ideea că între atributele lui Dumnezeu și cele ale ființelor umane nu s-ar profila nici o separare calitativă. Se consideră, dimpotrivă, că în raport cu însușirile omului, atributele divinității reprezintă o colecție de „perfecțiuni" și, în plus, că ele formează pentru cele dintâi un șir de modele exemplare, de paradigme, de „principii" generative. Dar distincția care se face se raportează la membrii uneia și aceleiași clase, care este clasa determinărilor.

---

[11] Thoma de Aquino, *Summa Theologiae*, I, Qu. IV, Art. 3.

Două sunt direcțiile fundamentale subsumate concepției filosofice care pune semnul de egalitate între Dumnezeu și ființa determinată supremă: teismul și panteismul. Teismul consideră că Dumnezeu este o ființă personală. Apropriindu-și ideea potrivit căreia cauza lumii este un individ, o persoană (desigur, de o perfecțiune absolută), teismul atribuie divinității maxima determinare posibilă: într-adevăr, nimeni și nimic nu are sau nu pare să aibă, în ultimă instanță, un conținut de realitate mai evident decât individul, decât persoana. Primele elemente de teism apar în gândirea aceluia care, paradoxal sau nu, a pus bazele și mai sus evocatului curent - opus - al teologiei negative a indeterminării; este vorba, se înțelege, de Platon. Demiurgul la care se referă Platon în *Timaios* este o astfel de ființă individuală. Stă în puterea lui de a face să se nască universul „vizibil" - cu tot ceea ce acesta cuprinde în cer și pe pământ -, luând ca model forma increată a universului ideal, „invizibil".

Am putea racorda la această direcție de gândire, parțial cel puțin, chiar și pe Aristotel. „Primul mișcător nemișcat" care pune în mișcare „universul" (sau, mai exact, sfera stelelor fixe, adică „primul cer") poate fi lesne echivalat cu o ființă individuală „supremă". Fără îndoială, Dumnezeul de care vorbește Aristotel nu reprezintă „cauza" lumii luate în întregul ei; El constituie doar primul impuls al mișcării a ceea ce este deja dat din eternitate și care se prezintă mai întâi ca un ceva imobil, adică a universului „sensibil", „material"[12]. Dar El reprezintă oricum o cauză primordială

[12] Aristotel, *Metafizica*, 1072 a - 1073 a.

şi, pe lângă aceasta, în chiar virtutea faptului că este asimilabil unui „prim" raportabil la alte entităţi, un *ens realissimum* individual.

Putem integra aici şi un anumit gen de filosofie inspirată din principiile ***Vechiului Testament***. Dumnezeu care vorbea cu Moise „faţă în faţă, cum vorbeşte un om cu prietenul lui"[13] este o fiinţă individuală, o persoană. Desigur, în ultimă instanţă „faţa" lui „nu se poate vedea", ceea ce, dacă dorim să traducem acest enunţ în termeni pur filosofici, înseamnă, cu maximă probabilitate, că Domnul nu poate fi cunoscut în esenţa lui, că Domnul nu poate fi reprezentat mental, că El nu poate fi transformat în obiect de cunoaştere. El se manifestă, însă, în calitate de instanţă etică supremă, dăruindu-ne „tablele legii" şi dictându-ne poruncile morale pe care avem a le urma fără nici o abatere.

Filosoful contemporan care datorează cel mai mult ***Vechiului Testament*** şi care, în acelaşi timp, reuşeşte să resemnifice o parte din ideile acestei surse originare de inspiraţie, interpretându-le din perspectiva unora din contribuţiile teoretice mai noi, se numeşte Emmanuel Lévinas. Trebuie să ni-l „imaginăm" pe Dumnezeu - spune filosoful francez - ca fiind „infinit Altul" şi să caracterizăm „distanţa" care ne separă de El ca fiind extinsă la infinit: aceasta echivalează cu a afirma că Dumnezeu nu poate deveni niciodată pentru noi un obiect de reprezentare şi că esenţa lui nu poate fi descrisă în nici un caz în termeni de natură gnoseologică. Formulele de mai sus nu reprezintă, to-

[13] *Vechiul Testament*, *Exodul*, 33, 11.

tuşi, decât expresiile constitutive ale uneia din perspectivele în care îl putem gândi pe Dumnezeu. Perspectivei amintite i se poate adăuga, totodată, o perspectivă diferită, care ne deschide calea către abolirea infinitului distanței față de Dumnezeu și care ne permite să concepem o modalitate de acces originală la „persoana" lui. Prin intermediul „feței" celuilalt (al „feței" umane a celuilalt) - față care „vorbește" - suntem conectați la principiul dreptății absolute care determină relația transcendentului divin cu indivizii umani și ni se transmit comandamentele morale la care trebuie să aderăm necondiționat. Raportul care se stabilește între noi și Dumnezeu este, așadar, un raport de natură etică. El se dezvoltă între individ și „individ", între individul uman și „persoana" divină. Relația etică instaurează preeminența ființului (a individului) în general și a ființului divin (a „individului" suprem) în particular. Această relație participă și ea, într-un fel, la domeniul ființei, fiindcă termenii săi (adică ființele) „sunt", există, ființează. Totuși, ceea ce face, în ultimă analiză, ca ființele să fie, să ființeze, nu este „neutrul" și impersonalul ființei, nu este actul de a fi înțeles ca un comun și ca un denominator al tuturor ființelor, ci însuși conținutul moral al raporturilor dintre indivizi sau persoane. Nu ființa ar fi termenul de bază al diferenței ontologice, așa cum crede Heidegger, ci ființul. Ființa (amorală) este subordonată ființului sau, dacă se preferă, ființei morale a ființului și este făcută posibilă, în chiar substanța sa impersonală, de aceasta din urmă[14].

---

[14] Emmanuel Levinas, *Totalité et infini*, ed.cit., în special pp. 17 și 18.

O evidentă notă de teism caracterizează şi filosofia creştină. Dar teismul creştin are o concreteţe personalizatoare superioară, dacă ne este permis să ne exprimăm astfel, în comparaţie cu teismul iudaic. Explicaţia constă în principiile de bază ale religiei creştine; ea asociază în mod originar una şi aceeaşi „esenţă" divină cu manifestarea ei în *trei* persoane (Tatăl, Fiul, Sfântul Duh sau Sfântul Spirit) şi afirmă, în plus, excepţionala valoare a actului de „întrupare" a Fiului cel veşnic al Tatălui, a actului prin care El „s-a făcut om" şi s-a transpus în persoana lui Iisus Hristos[15].

O fiinţă saturată de determinări este şi fiinţa absolută pe care panteismul o are în vedere în sistemul complex al reflecţiilor sale. Această fiinţă este, de fapt, fiinţa infinită sau „substanţa care constă din infinite atribute, dintre care fiecare exprimă o esenţă eternă şi infinită"[16]. Caracterizarea lui Dumnezeu drept o fiinţă ce conţine o bogăţie nelimitată de determinări este rezultanta întru totul firească a principiului conform căruia „Tot ce există, există în Dumnezeu..." Panteismul spinozist are un aspect fundamental static. Este adevărat că Spinoza face o disociere între *natura naturans* şi *natura naturata*, cu alte cuvinte între „partea supremă" a lui Dumnezeu şi „partea" lui oarecum secundară, între fiinţa pură a lui Dumnezeu şi fiinţa lui manifestată în „lume" şi diseminată în ea şi pune accentul asupra faptului că lumea *rezultă* din necesitatea naturii lui Dumnezeu. Dar crearea lumii reprezin-

---

[15] *Noul Testament, Matei*, 28, 19; cf., de asemenea, concluziile doctrinare ale Conciliului din Niceea, 325 şi ale Conciliului din Constantinopole, 381.

[16] Spinoza, *Etica*, Partea întâi, *Despre Dumnezeu, Definiţii*, 6.

tă, în esența ei, un act static, o „emanație" a ceva din ceva care e deja dat, o modificare a unor atribute eterne și infinite și încă, într-un grad decisiv, o modificare într-o formă eternă și infinită. Poate că o notă de dinamism pătrunde, totuși, în concepția lui Spinoza în momentul în care el concede să acorde și lucrurilor individuale un anumit rol pe scena lumii și ajunge să afirme că ele apar în urma modificărilor într-o formă finită ale atributelor infinite și eterne ale lui Dumnezeu sau ale ființei sale superioare și pure. Dar avem de a face cu o notă minoră de dinamism și, până la urmă, provizorie, fiindcă departe de a primi autonomia așteptată, ideea de transformare își pierde sensul ei cel mai adecvat - acela de noutate creatoare -, fiind subordonată ideilor de identitate și repetabilitate. Într-adevăr, nu afirmă Spinoza că natura este mereu una și aceeași sau că legile și regulile după care se desfășoară lucrurile, iar o formă trece în alta sunt întotdeauna și pretutindeni aceleași[17]?

O punere în termeni de devenire a ideii de Dumnezeu și o abordare reușită din această perspectivă a problematicii panteismului se găsesc la Hegel. Pentru Hegel, Dumnezeu sau Spiritul Absolut trebuie înțeles ca reprezentând mișcarea, procesul sau devenirea prin care ființa în sine se transformă în altul ei și se înstrăinează de pura și netulburata ei identitate cu sine, pentru ca apoi, suprimându-și propria alteritate și înstrăinare de sine, să se înalțe până la conștiința efectivă a acestora (ca moduri de a fi suprimate) și să-și dea astfel o identitate mult îmbogățită, marcată final-

[17] *Ibidem*, III, *Prefață*.

mente de actul unei reflexivităţi necondiţionate şi de producerea niciodată încheiată a conceptului[18].

Dar reprezentantul cel mai autorizat al unui panteism al devenirii este, fără îndoială, Bergson. După el, Dumnezeu ar fi un centru de acţiune din care s-ar naşte atât lumea previzibilă şi riguros determinată a materiei, cât şi lumea vie, caracterizată prin creaţie, libertate şi acumulare neîncetată de noutăţi. Dacă în lumea dominată de repetabilitatea „mecanică" a legilor de existenţă specifice materiei, Dumnezeu se pune oarecum ca „altul" său, în lumea vieţii, în schimb, Dumnezeu îşi proiectează şi îşi prelungeşte fiinţa sa adevărată, oferindu-i, astfel, acestei lumi posibilitatea să se manifeste sub semnul evoluţiei creatoare. La Bergson Dumnezeu este un Dumnezeu cosmic, un Dumnezeu a cărui aparenţă de transcendenţă se dizolvă repede în imanenţa lumii, dovedindu-se, finalmente, a fi nu un centru generator exterior, ci „inima" însăşi a universului şi principiul lui intim de acţiune[19].

Formele de reflecţie „teologică" discutate până acum pleacă de la un fundament presupoziţional de natură ontologică. Desigur, Dumnezeu este înţeles fie ca fiinţa supremă indeterminată, fie ca fiinţa supremă determinată, fie ca „fiinţa" devenindă supremă (sau

---

[18] G. W. F. Hegel, ***Fenomenologia spiritului***, trad. de Virgil Bogdan, Bucureşti, Editura Academiei, 1965, pp. 17-19 şi ***Enciclopedia ştiinţelor filosofice, Logica***, trad. de D.D. Roşca, Virgil Bogdan, Constantin Floru şi Radu Stoichiţă, Bucureşti, Editura Humanitas, 1995, § 50 şi § 51.

[19] Henri Bergson, ***L'évolution créatrice***, Paris, Librairie Félix Alcan, 1928, p. 270

ca devenirea „fiinţizată" supremă), dar toate aceste accepţiuni ale termenului au drept substrat primar convingerea sau credinţa imposibil de zdruncinat că Dumnezeu este, ca El există, că El fiinţează. În plus, lui Dumnezeu i se acordă statutul unei fiinţe în sine sau realitatea lui este asimilată oarecum unei realităţi obiective; sau, şi mai bine, pentru că suntem, totuşi, la nivelul unor dezvoltări de tip teoretic, fiinţa în sine a lui Dumnezeu e pusă în relaţie cu fiinţa pentru sine, cu conştiinţa noastră, iar Dumnezeu este inclus, în ultimă instanţă, în clasa conceptelor obiective. Dar lui Dumnezeu i se poate atribui şi calitatea de concept pur, de pură reprezentare mentală. El poate fi, astfel, echivalat cu un concept subiectiv. Pe această linie interpretativă se dezvoltă concepţia lui Kant. Pentru Kant, Dumnezeu este un concept al raţiunii pure, un „concept raţional", o idee. Această „idee" nu va putea fi raportată niciodată la o experienţă posibilă şi nu va putea fi confirmată niciodată de o intuiţie sensibilă. Totuşi, ea nu constituie o himeră, întrucât prin intermediul ei se „oferă un îndreptar indispensabil" gândirii şi acţiunii umane[20]. La drept vorbind, ideea de Dumnezeu nici nu este o simplă idee, o simplă idee „concretă", ci o idee care primeşte un maximum de determinare, transformându-se, astfel, într-un exemplu individual, într-un *ideal*[21]. În calitatea sa de ideal, ideea de Dumnezeu funcţionează ca un principiu regulativ a priori pentru judecăţile noastre şi ca un prototip pentru comportamentele noastre practice. Ea stă la baza perfecţionării graduale atât a capa-

[20] Immanuel Kant, ***Critica raţiunii pure***, ed. cit., p. 462.
[21] ***Ibidem***, pp. 461 şi 468.

cităților de reflecție și cunoaștere ale speciei umane, cât și a acțiunilor sale.

Mai are, însă, „teologia" transcendentală a lui Kant vreo legătură cu ontologia? Mai conține ea vreo presupoziție ontologică? La prima vedere, răspunsurile la aceste întrebări par să se desemneze ca fiind negative. Ce statut ontologic mai poate avea „ideea" de Dumnezeu pentru un gânditor care îi contestă divinității „realitatea obiectivă"? Nu trebuie să uităm, însă, că filosoful german încearcă să ofere și o altă perspectivă asupra ontologiei decât aceea în limitele căreia se încadrează ontologia tradițională, ontologia „substanțialistă". Ontologia nu ar avea de cercetat, crede Kant, ființa unei lumi exterioare subiectului uman și independente de acesta, deci ființa în sine, ei revenindu-i sarcina de a lua în considerare intelectul și rațiunea, de a decela condițiile în care acestea funcționează și de a explicita întregul sistem al conceptelor pe care cele două facultăți ale omului le elaborează[22]. Ontologia ar fi, așadar, pe de o parte, știința determinării circumstanțelor originare în care intelectul și rațiunea umană ajung să se exprime, iar, pe de altă parte, știința descrierii și caracterizării conceptelor a priori pe care amintitele calități sau aptitudini omenești sunt în măsură să le configureze. Spus pe scurt, ea ar fi știința entităților ideatice pure. Dar o entitate ideatică pură este ceva care ființează. Ea nu „este" un neant, ea este o „ființă". În orice caz, aceasta pare să fie prezumția tacită de la care Kant pleacă în gândurile sale prezentate mai sus. Dar dacă este așa – și așa este,

[22] *Ibidem*, p. 626.

pentru că altfel Kant nu ar fi întrebuințat termenul de ontologie atunci când s-a referit la posibilitățile de descriere și caracterizare ale sistemului tuturor conceptelor noastre a priori -, rezultă că, pentru el, chiar și „ideea" de Dumnezeu este, în ultimă instanță, raportabilă la starea de „ființă" și, prin urmare, că teologia e tributară conceptului de ontologie și îl presupune pe acesta.

* * *

La baza fiecărei concepții mai importante despre Dumnezeu stă, așadar, o presupoziție teoretică. Este adevărat, însă, că unii filosofi (în special cei de inspirație religioasă) pretind că un astfel de construct mental parvine la a se întemeia cu ajutorul revelației divine, el fiind preluat din universul de semne al teofaniei „scripturale". Multiplîcitatea presupozițiilor teoretice fundamentale ridică, totuși, un semn de întrebare asupra verosimilității acestui punct de vedere. Pluralitatea lor constituie mai degrabă o dovadă în sprijinul ideii că ele reprezintă expresia capacităților de diferențiere și diversificare imaginativo-conceptuale caracteristice speciei umane ca atare. Dincolo, însă, de posibila dispută pe marginea acestei teme, se profilează ca fiind mult mai importantă aflarea răspunsului la următoarea întrebare: ce semnificație poate fi acordată sintagmei „cunoașterea lui Dumnezeu" în contextul în care noi avem deja fixată o opinie despre El într-o comprehensiune originară sau, dacă se preferă, într-un act de precomprehensiune?

Teza pe care noi dorim să o avansăm este aceasta: cunoaşterea divinităţii reprezintă procesul prin care o presupoziţie originară este preluată, dezvoltată, argumentată şi reconfirmată în şi printr-o concluzie definitivă. Cunoaşterea lui Dumnezeu constituie, în ultimă instanţă, o formă specifică de demers hermeneutic explicit sau implicit. Ea nu face decât să redescopere şi să reîntemeieze un principiu de raportare şi o convingere sau o credinţă originare.

Dar care sunt principalele presupoziţii referitoare la Dumnezeu şi care sunt formele de cunoaştere ale divinităţii corelative acestora? Prima presupoziţie asupra fiinţei divine ne vine pe linia de reflecţie platoniciano-plotiniană. Ideea fundamentală de la care pleacă Platon şi Plotin este aceea că Unul, Binele sau Dumnezeu[23] trebuie echivalate cu fiinţa (supremă) indeterminată şi nediferenţiată (în sine) care face posibile toate fiinţele determinate şi diferenţiate (în sine şi între ele). Este interesant de remarcat faptul că atât pentru Platon (dar pentru el la nivelul implicit al discursului), cât şi pentru Plotin (dar pentru el la nivelul explicit al discursului), Dumnezeu coincide cu fiinţa care prin însăşi esenţa sa, ce ţine de „supradomeniul" indeterminării şi al nediferenţierii, exclude necesitatea prezenţei pentru sine a actului de cunoaştere în ambele sale forme: de autocunoaştere şi, respectiv, de cunoaştere a lucrurilor. Aşa cum spune Plotin, pentru a ne referi acum numai la el, Dumnezeu este o fiinţă atât de înaltă în raport cu tot ceea ce este distinct de El

[23] Trebuie, însă, precizat că ceea ce la Platon primeşte doar numele de Unu şi de Bine, la Plotin primeşte încă un nume şi anume pe cel de Dumnezeu.

încât nu are nevoie nici să „gândească" alteritatea şi nici să se ştie pe sine. Dumnezeu se dispensează de actul gândirii, de orîce act de gândire, fie el de natură discursivă ori de natură intuitivă, şi exclude ca nefiind necesară şi funcţională atât relaţia dintre subiect şi obiect, cât şi relaţia reflectantă a subiectului cu sine însuşi[24]. Se pare, totuşi, că divinitatea n-ar fi cu totul străină de un anumit gen de „supracunoaştere" de sine. Dacă ar fi să întrebuinţăm mijloacele atât de imperfecte ale limbajului uman, am putea afirma - este de părere Plotin - că în chiar actul fiinţării sale Dumnezeu este în măsură să arunce în permanenţă „o privire" asupra lui însuşi sau să se eternizeze într-o „veghere" de sine, „privire" sau „veghere" care nu sunt deloc distincte de cel care priveşte sau care veghează, făcând, de fapt, una cu el. Dumnezeu ar fi, aşadar, capabil să se cuprindă pe sine într-o „suprainteleqiune" identificatoare cu „esenţa" lui însuşi sau, şi mai bine, să se imobilizeze pe sine în eternitatea actului prin care cel ce „supracunoaşte" coincide dintotdeauna şi fără nici un moment de excepţie cu supracunoaşterea însăşi[25]. Într-un mod oarecum asemănător cu această „autosupracunoaştere" se finalizează şi intenţia omului de a-l cunoaşte pe Dumnezeu. Atingerea scopului amintit este asigurată într-o măsură decisivă de împrejurarea că vizarea cognitivă a fiinţei supreme se face cu ajutorul sufletului, suflet care, pentru Plotin (întocmai ca şi pentru Platon), are în el ceva de natură divină. Sufletul începe prin a pune în paranteză orice posibilă raportare la

[24] Plotin, *Enneade*, VI, 9, 6.
[25] *Ibidem*, VI, 8, 16.

lumea materială, continuă cu efortul de eliminare a tuturor legăturilor sale reale cu alte ființe („nedivine") și se concentrează apoi asupra lui însuși până la punctul în care își sesizează interioritatea sa cea mai adâncă. Parvenind la intimitatea lui cea mai profundă, sufletul iese pe neașteptate din izolarea în care era încarcerat, pentru a se înălța spre Dumnezeu și a intra în contact cu ființa divină. În etapa ultimă a parcursului său cognitiv, sufletul face să coincidă centrul său singular cu centrul universal, se unește cu Dumnezeu și, absorbindu-se în lumina sa pură și „nediferențiată", se instalează în imobilitatea unei stări pașnice fără egal[26]. Subiectul uman se pune, așadar, în mod originar, ca un ceva diferențiat în raport cu „obiectul" ideal pe care urmează să-l cunoască, în raport cu ființa supremă. Dar tot acum subiectul uman se dovedește a fi capabil de o „precunoaștere" sau de o „precomprehensiune" a lui Dumnezeu, presupus a coincide cu ființa nediferențiată (în sine) și nedeterminată care face posibile toate ființele diferențiate între ele și determinate. Făcând apel la întregul complex al energiilor și calităților de natură divină care îi sunt inerente, el ajunge în finalul căutării sale să-l contacteze pe Dumnezeu prin intermediul unei „supraintelecțiuni", al unui act care îi permite să sesizeze cu o ultimă certitudine că ființa supremă este așa cum el a considerat deja că ea este și care îi oferă posibilitatea să se unească cu aceasta într-un extaz mistic.

În legătură cu această formă de „supracunoaștere" care devine în anumite circumstanțe un

---

[26] *Ibidem*, VI, 9, 9-10.

domeniu de manifestare specific sufletului omenesc, ar trebui pusă următoarea întrebare: persoana care atinge această fericită stare de grație mai poate ea oare să o piardă vreodată? Sau cu alte cuvinte: poate omul astfel deificat să decadă până la a împărtăși din nou condiția de om obișnuit? Plotin crede că acest act de restaurare „antispirituală" este un fenomen experimentabil. Dar, adaugă el, și drumul invers, care culminează cu „supracunoașterea" și absorbția sufletului individual în Unul „supraființial", este oricând reiterabil[27]. Cum e posibil, totuși, acest permanent „du-te-vino" al extazului mistic, acest veșnic balans între ridicarea spre „supraintelecțiune" și coborârea spre limita oricum inferioară a cunoașterii umane? A accepta ideea realității acestui proces circular înseamnă a accepta ideea trecerii cu oarecare ușurință de la ceva care este determinat, diferențiat, finit și temporal la ceva care este nedeterminat, nediferențiat (în sine), infinit și etern și invers. Întrebuințând un limbaj matematic, să ne întrebăm, totuși, cum poate deveni un membru al unei clase clasa însăși care se cuprinde pe sine în calitatea ei de clasă și, de asemenea, cum poate clasa care se conține pe ea însăși în calitate de șir infinit să se înstrăineze de sine până la a elibera din totul nemărginit pe care îl reprezintă părți finite sau „indivizi" autonomi? În sfârșit, în contextul permisivității acestei glisări „cognitive" de la extaz la non-extaz și invers, enunțul care proclamă radicalitatea distanței existente între om și Dumnezeu nu se transformă oare

[27] *Ibidem*, VI, 9, 11.

într-un enunț vidat de orice relevanță și de orice semnificație?

Mai consistentă din punct de vedere logic decât poziția lui Plotin ni se pare a fi aceea a lui Pseudo-Dionisie Areopagitul. Nu e mai verosimil, totuși, să se afirme că ființei finite și determinate îi lipsesc mijloacele adecvate de cunoaștere sau „supracunoaștere" a „supraființei" indeterminate și nediferențiate în sine și că, din această cauză, tot ceea ce poate spera subiectul uman este să-și dea seama că necunoașterea lui Dumnezeu rămâne singura finalizare certă a pretenției de a-l cunoaște[28]?

O altă perspectivă filosofică se bazează pe introducerea unui element de diferențiere și a unei note de determinare în „interiorul" însuși al ființei supreme. Exemplul cel mai semnificativ în această direcție ni-l oferă Aristotel. Pentru el, Dumnezeu constituie un act reflexiv pur, autocunoașterea suprasensibilă sau autocontemplarea niciodată suspendate, gândirea care se gândește pe sine în eternitate[29]. După aceeași presupusă schemă a subiectului care se pune pe sine ca „obiect" de cunoaștere este concepută a se structura și cea mai înaltă formă de viață a omului, viața contemplativă („teoretică"). Dar omul are parte de această formă de viață numai în momente privilegiate. Doar în rare clipe el se poate înălța până la cunoașterea esenței sale constitutive și, deci, până la înțelegerea faptului că, în ultimă instanță, el se poate manifesta ca gândire care se știe pe sine că este gândire. Seria acestor momente privilegiate se confundă cu seria unor

---

[28] Pseudo-Dionisie Areopagitul, *Teologia mistică*, I, 3.

[29] Aristotel, *Metafizica*, 1072 b.

intuiții intelectuale prin intermediul cărora actele suprasensibile se confirmă pe sine în mod nemijlocit. Ce semnificație poate avea pentru Aristotel, în contextul afirmațiilor de mai sus, sintagma „cunoașterea lui Dumnezeu"? Este evident că el nu își propune să vorbească de cunoașterea lui Dumnezeu ca de actul prin care ființa divină „în sine" este reprezentată mental sau intelectual într-un moment de „inspirație" excepțională. În concepția lui, Dumnezeu nu este sau nu poate fi comprehendat în mod direct. Există doar un fel de analogon autocognitiv prin care subiectul uman se pune în postura de pur subiect reflexiv, reiterând astfel modul însuși de a fi al ființei divine. Cunoașterea lui Dumnezeu se reduce la și se transferă într-o formă de autocunoastere care reeditează în momente excepționale caracteristica esențială a vieții contemplative pe care Dumnezeu o trăiește în eternitate. Întreaga pretenție de cunoaștere „obiectivă" a lui Dumnezeu se dizolvă în autointuiția intelectuală cu ajutorul căreia omul devine oarecum asemănător ființei divine. Însă prin cunoașterea (intuitivă) de sine nu se face altceva decât să se redescopere ceea ce s-a considerat a fi forma cea mai înaltă de existență a omului și ceea ce anterior s-a presupus a constitui „ființa" ființei supreme.

De la o premisă asemănătoare asupra „esenței" lui Dumnezeu pleacă în unele pagini ale sale și Thoma de Aquino. Dumnezeu este și pentru el în mod fundamental un act autocognitiv[30]. Totuși, pentru Sfântul Thoma ființa divină nu se reduce la a fi doar

[30] Thoma de Aquino, *Summa Theologiae*, I, Qu. XIV, Art. 3.

intelectul care se ştie pe sine la infinit ca intelect, ci şi mintea care intuieşte simultan toate principiile sau formele ideale ale lucrurilor pe care le cuprinde în „necuprinsul" ei[31]. Cât priveşte forma de cunoaştere prin care omul se străduieşte să ajungă la Dumnezeu, aceasta se bazează pe puterea intelectului uman întărit cu „har divin"[32] şi coincide, pe de o parte, cu intuirea intelectului dumnezeiesc dat în puritatea „strălucirii" sale infinite, iar, pe de altă parte, cu intuirea speciilor şi genurilor care sunt prezente în mintea divinităţii[33]. Actul uman de cunoaştere a lui Dumnezeu reiterează oarecum modelul autocunoaşterii divine şi el sfârşeşte prin a „aprehenda" o fiinţă divină care nu iese din canoanele presupuse deja a-i configura „fiinţialitatea".

O adaptare personală a concepţiei Sfântului Thoma de Aquino (concepţie ea însăşi influenţată, mai mult sau mai puţin, de Aristotel) o întâlnim la Étienne Gilson. Pentru Gilson, Dumnezeu nu reprezintă atât gândirea care se gândeşte pe sine în eternitate, cât actul de a fi al gândirii care se ştie pe sine ca gândire sau, şi mai bine, actul de a fi al gândirii care, gândindu-se pe sine, cunoaşte simultan formele inteligibile ale tuturor lucrurilor şi care, în chiar permanenta sa „desfăşurare" de sine, înfiinţează tot ceea ce este relativ diferit de actul acesta şi relativ identic cu el. Dumnezeu ar echivala, aşadar, cu eterna existare autocognitivă şi creatoare de fiinţe care însumează în raport cu El atât caracteristici asemănătoare, mergând uneori chiar până la coincidenţă, cât şi „atribute" dife-

---

[31] *Ibidem*, I, Qu. XV, Art. 2.
[32] *Ibidem*, I, Qu. XII, Art. 5.
[33] *Ibidem*, I, Qu. XII, Art. 9.

rite. Omul ar fi o astfel de creatură simultan diferită de Dumnezeu şi asemănătoare cu El. Fiinţa umană se aseamănă cu Dumnezeu prin aceea că realizează şi ea reunirea într-un tot a unui act de a fi şi a unei energii suprasensibile cu virtuţi cognitive, dar se deosebeşte de fiinţa supremă prin aceea că la ea actul de a fi, precum şi gândirea sunt moduri de „exprimare" finite. Am putea reformula problematica asociată cu „jocul" complex al identităţilor şi diferenţelor relative dintre Dumnezeu şi creatura umană pentru a scoate în evidenţă accentul suplimentar pe care Gilson îl pune asupra existenţei sau asupra existării. Am putea începe atunci prin a afirma următoarele: dacă Dumnezeu constituie *existarea* supremă cunoscătoare de sine (şi, implicit, a tuturor lucrurilor, în măsura în care acestea sunt conţinute în mintea lui prin intermediul formelor lor inteligibile) dată sieşi din şi în eternitate, omul, în schimb, constituie o *existare* („generată") cunoscătoare de sine, de alte creaturi şi de Dumnezeu, care trăieşte într-o finitudine temporală. Cunoaşterea, concepută în ambele cazuri ca fiind simultană cu existarea, este făcută să alunece, totuşi, pe un plan valoric secundar în raport cu aceasta din urmă. Pe de altă parte, dacă modul de cunoaştere divină are un caracter infinit, modul de cunoaştere umană nu iese din cadrele finitului. Mai trebuie adăugat, în sfârşit, că intelectul autocognitiv al divinităţii se pune pe sine într-o manieră intuitivă, în timp ce gândirea umană intenţionată asupra actului de a fi distribuit în fiindul uman, în alte fiinduri, precum şi în fiinţa supremă se exprimă într-o modalitate judicativă. Omul ajunge să cunoască actul de a fi diseminat în tot ceea ce este prin intermediul a ceea ce

Gilson numeşte *judecata existenţială*. Enunţurile de genul *Eu sunt, Pierre este, Dumnezeu este* sunt astfel de *judecăţi existenţiale*. Ele sunt compuse dintr-un nume (sau prenume) şi verbul „a fi". Verbul „a fi" indică sau afirmă starea sau faptul de a exista „în sine" al subiectului la care se raportează. Verbul „a fi" nu îndeplineşte în aceste cazuri rolul unui simplu cuvânt de legătură. Depăşindu-şi acest rol, el indică, el afirmă, el „poziţionează" un fiind prin ceea ce are acesta fundamental şi anume prin actul său de „a fi", prin existarea sau existenţa sa. Structurându-se în felul acesta, judecăţile de existenţă ajung să se deosebească radical de enunţurile predicative sau atributive. Într-o propoziţie predicativă sau atributivă (de tipul „Pământul este rotund") se poate constata prezenţa unui nume care îndeplineşte funcţia de subiect, a verbului „a fi" care, asumându-şi rolul copulei, realizează legătura dintre subiect şi predicat şi, în fine, a predicatului, cu ajutorul căruia se califică determinarea ce asigură apartenenţa subiectului vizat la o clasă oarecare. Judecăţi ca *Eu sunt, Pierre este, Dumnezeu este* constituie, aşadar, judecăţi existenţiale şi ele nu au nimic în comun cu judecăţile predicative sau atributive[34]. Este, însă, oare această afirmaţie a lui Gilson chiar atât de ireproşabilă? Elaborarea unor enunţuri ca *Eu sunt* sau *Pierre este*, pe de o parte şi ca *Dumnezeu este*, pe de altă parte, precum şi crearea identităţii dintre ele prin intermediul verbului a fi sunt făcute posibile numai datorită faptului că paralel cu acest univers de sensuri explicite se formează un univers de sensuri implicite

[34] Étienne Gilson, *L'être et l'essence*, cap. *Connaissance de l'existence*.

axat pe principiul diferenței. *Eu sunt* sau *Pierre este* reprezintă, ca să spunem așa, numai fața vizibilă a unor enunțuri care, luate în integralitatea lor, sună în fond astfel: *Eu sunt un existând finit* și, respectiv, *Pierre este un existând finit*; și, de asemenea, *Dumnezeu este* constituie doar secvența scoasă la lumină a propoziției „complete" *Dumnezeu este un existând infinit.* Identitatea cu sine a judecăților de existență se poate fonda numai pentru că, în prelungirea ei, stă gata de a se revela diferența adusă cu sine de judecăți care în mod sigur sunt judecăți atributive sau calificative. *X este* sau *Y este* nu sunt posibile fără corelativele lor *X este* P_1 sau *Y este* P_2. Dar P_1 („existând" finit) nu reprezintă o simplă dezvoltare reiterativă a lui *este* perceput ca având un sens existențial, ci o determinare calitativ nouă în comparație cu denotația acestui verb. La fel se prezintă, desigur, situația și în cazul lui P_2 („existând" infinit). Numai pe fundalul semantic al judecăților atributive sau predicative propriu-zise poate prinde contur cu adevărat judecata de existență și își poate găsi o explicație pertinentă înțelesul acesteia din urmă și necesara ei concizie. Ar mai trebui, în fine, spus că identitatea judecăților existențiale (de tipul *Eu sunt, Pierre este* și *Dumnezeu este*) asigurată de prezența verbului a fi nu exclude apariția unei anumite diferențe „genealogice" între ele: *Eu sunt* sau *Pierre este* reprezintă punerea în termeni logici a unei *constatări* (certe) de natură prejudicativă, în timp ce *Dumnezeu este* constituie formularea în termeni logici a unei *presupoziții* sau a unei *precunoașteri* în care se crede dincolo de orice contraargument posibil.

O altă modalitate de cunoaştere sau o altă pretinsă modalitate de cunoaştere a lui Dumnezeu este aceea care ia forma raţionamentului. Trei sunt, de fapt, tipurile principale de exprimare ale raţionamentelor care vizează cunoaşterea lui Dumnezeu şi ele poartă numele de dovezi sau argumente: dovada ontologică sau argumentul ontologic, dovada cosmologică sau argumentul cosmologic şi dovada fizico-teologică sau argumentul fizico-teologic. Scopul fundamental al acestor raţionamente este acela de a proba că Dumnezeu fiinţează în act, că Dumnezeu există. Prima presupoziţie de la care pleacă raţionamentele amintite constă în aceea că Dumnezeu ar fi un „subiect" „eminent", un „subzistent" care însumează o infinitate de calităţi desăvârşite, adică de perfecţiuni. O supoziţie comună reprezintă şi formularea prin care, în urma introducerii gândirii divine şi a fiinţei divine (în act) în aceeaşi clasă a „spiritualului" (a incorporalului), se stabileşte între ele o identitate de „esenţă". Mai trebuie, apoi, remarcat că nu numai dovada ontologică poartă cu sine marca unei reflecţii metafizice, ci şi celelalte două dovezi (aşa cum observa încă Immanuel Kant), deşi - recunoaştem - în cazul lor aspectul acesta pare a fi mai puţin evident.

Versiunea originară a argumentului ontologic este dezvoltată de Sfântul Anselm în ***Proslogion***. Dumnezeu, spune Sfântul Anselm, este acela „decât care nimic mai mare nu poate fi gândit" (*quo nihil majus cogitari potest*)[35]. Din această scurtă formulare rezultă că Dumnezeu ar trebui înţeles ca reprezentând

[35] Anselm, *Proslogion*, II.

o perfecțiune sau o perfecțiune compusă dintr-o serie nesfârșită de perfecțiuni. Că este așa, o dovedește un fragment din *Proslogion*, XI, unde se afirmă că Dumnezeu este atotputernic, atotștiutor, bun în cel mai înalt grad, etern etc. etc. Dumnezeu, așadar, este o perfecțiune. El e acela „decât care nimic mai mare nu poate fi gândit". Dar ceva care are o dimensiune maximă nu „poate fi numai" în gândire, el trebuind să ființeze și în realitate, căci altfel am fi nevoiți să afirmăm că acel ceva față de care nimic mai mare nu poate fi conceput este mai mic decât acela față de care nimic mai mare nu poate fi gândit, adică decât el însuși, ceea ce ar fi, desigur, absurd[36]. Calitatea de a ființa în act a divinității este dedusă prin urmare din definiția[37] divinității sau, cum se mai spune, din ideea pe care o avem despre ea. Această circumstanță a permis să se afirme că argumentul ontologic este un raționament pur a priori sau un raționament prin excelență metafizic. Deducția amintită nu se poate face, însă, fără su-

[36] *Ibidem*.

[37] Desigur, ne putem întreba dacă acest enunț, precum și altele, asemănătoare cu el, sunt sau nu definiții. Dacă prin definiție vom înțelege acea operație a spiritului prin care un concept este explicat și clarificat prin raportarea sa la alte concepte și prin transformarea sa în nucleul relațional al acestora, atunci cu siguranță că răspunsul nu poate fi decât afirmativ. Unei astfel de operații a spiritului nu trebuie să-i pretindem să fie o „expunere" completă a notelor esențiale ale conceptului; ea se poate limita la a indica doar câteva din notele sale esențiale. În plus, întrucât atunci când e vorba de „ființa" lui Dumnezeu, se pleacă de la presupoziția că aceasta e diferită de „ființa" lucrurilor obișnuite și că ea se „situează" dincolo de cea din urmă, este evident că în formularea definiției divinității nu se poate aplica regula elaborării *per genus proximum et differentiam specificam*.

poziția că între gândire și ființă (ființa în act) se dezvoltă un raport de identitate și că raportul amintit este asigurat de coapartenența membrilor săi la categoria suprasensibilului. Această supoziție este prezentă în afirmația că „a fi"-ul (actual) al lui Dumnezeu este „a fi"-ul (actual) al unui spirit increat, nemărginit și etern, exact așa cum este și actul său de gândire[38]. Gândirea și ființa (în act) sunt, așadar, două din perfecțiunile (ideale) care caracterizează, ca să spunem așa, „supraființa" divină. Un semn de întrebare îl ridică, totuși, utilizarea cuvântului „mare" din expresia prin care este caracterizat Dumnezeu (acela „decât care nimic mai mare nu poate fi gândit"), pentru că aceasta ne sugerează că divinitatea ar fi redevabilă unui domeniu cuantificabil de natură fizică sau corporală. Dacă decidem să considerăm, însă, că termenul „mare" nu e decât o calificare aproximativă și o metaforă pentru ceva care scapă oricărei încercări de captare definitivă în plasa gândirii și a limbajului, atunci se impune de la sine concluzia că acest semn de întrebare poate fi cu ușurință eliminat...

Argumentul ontologic este preluat de Descartes, care îl întăreşte prin inventivitate conceptuală şi printr-un spor de precizie, de claritate. Supoziția de la care pleacă Descartes este identică aceleia de la care pleacă Sfântul Anselm. Dumnezeu reprezintă și pentru el expresia perfecțiunii compuse dintr-un număr nelimitat de perfecțiuni. El este „veşnic, infinit, atotştiutor, atotputernic, creator al tuturor

[38] Anselm, *Proslogion*, XIII.

lucrurilor", *causa sui* etc. etc., cum se afirmă în *A treia meditație* din *Meditații*. Dar în timp ce Sfântul Anselm nu foloseşte la drept vorbind termenul perfecțiune sau termenul perfect, ci numai cuvinte şi sintagme al căror sens coincide întru totul cu sensul termenilor amintiți, aşa cum sunt, de exemplu, „suprem", „imens", „cel mai mare" sau „cel mai înalt", Descartes întrebuințează în mod explicit şi în mod constant cuvântul „perfecțiune" sau cuvântul „perfect". Contribuția majoră a lui Descartes constă, însă, în folosirea unui dat cognitiv ca dovadă a existenței lui Dumnezeu. Noi, spune Descartes, avem conştiința că suntem ființe „limitate" şi imperfecte. Dar mintea noastră adaugă acestei certitudini despre noi înşine ideea sau reprezentarea unei ființe infinite, atotştiutoare, atotputernice etc. etc., adică a unei ființe de o „perfecțiune absolută". Cum e posibil oare ca intelecte, totuşi, „mărginite", cum sunt intelectele omeneşti, să poarte cu ele ideea unei „substanțe" care adiționează un număr nesfârşit de perfecțiuni sau desăvârşiri? Lui Descartes, singurul răspuns plauzibil i se pare acela că ea i-a fost oferită omului de către Dumnezeu. Numai o ființă perfectă este în măsură să dețină ca pe ceva al său propriu şi să transmită ideea de perfecțiune. Ceva care are prin sine însuşi conştiința ideii de perfecțiune nu poate fi, însă, decât un „lucru cugetător" perfect. În virtutea faptului că Dumnezeu a creat omul după „chipul şi asemănarea sa", El l-a înzestrat cu facultatea gândirii şi l-a determinat să se manifeste, chiar dacă într-o manieră imperfectă, ca *res cogitans*. În calitatea sa de substanță cugetătoare, omul dispune atât de capacitatea de a ajunge să se cunoască pe sine

însuşi, cât şi de aceea de a ajunge - cu ajutorul şi contribuţia decisivă a lui Dumnezeu - la ideea de substanţă spirituală absolut desăvârşită[39]. Această din urmă idee are un grad atât de înalt de „realitate obiectivă" (adică, pentru a explica formula scolastică utilizată de Descartes, de realitate reprezentată în spirit, în minte), încât suntem obligaţi să tragem concluzia nu numai că acel ceva la care ea se referă este ceva care fiinţează, dar şi că acel ceva nu fiinţează „în mod potenţial" (modalitate care nu înseamnă, în fond, nimic), ci că el fiinţează în act, ceea ce echivalează cu a spune că el fiinţează cu adevărat (a se vedea, în special, *A treia meditaţie* din *Meditaţii*). Din evidenţa absolută a ideii de perfecţiune divină este dedusă existenţa însăşi (imaterială) a lui Dumnezeu. Dintr-o certitudine cognitivă este trasă o concluzie cu un caracter ontologic de netăgăduit. Nu întâlnim oare aici un transfer ilicit de la planul gnoseologic la planul ontologic? Credem că nu, deoarece actul de cunoaştere avut în vedere este un act de cunoaştere referenţial, un act de reprezentare şi apoi pentru că gândirea modelată de intervenţia lui Dumnezeu nu este, aşa cum Descartes precizează tot în *A treia meditaţie*, o gândire redusă la propria ei sineitate, ci o gândire care *fiinţează* (în act) sau, altfel spus, o gândire care se extinde încă de la început dincolo de propriul ei domeniu, asociind, astfel, intenţionalităţii sale cognitive originare un la fel de originar atribut ontologic. Fixându-ne atenţia asu-

[39] După cum se ştie, în limbajul filosofiei medievale desăvârşirea sau perfecţiunea cunoaşte o întreagă scară a ierarhiilor; această înţelegere a termenului se regăseşte şi mai târziu, inclusiv la unii gânditori din zilele noastre.

pra acestui ultim aspect al problemei, am putea chiar afirma că deducerea ontologicului din gnoseologic este făcută posibilă de propoziția prin care Dumnezeu este caracterizat ca *gândire* ființândă (perfectă) sau ca relație desăvârșită între o *gândire* desăvârșită și o ființă (actuală) desăvârșită și că această operație se limitează în fond la redistribuirea „valorică" a termenilor predicatului relațional, Dumnezeu devenind acum *existența* cugetătoare (perfectă) sau expresia relației desăvârșite dintre *existența* (desăvârșită) și gândirea (desăvârșită).

Un alt filosof care are merite însemnate în rediscutarea și resemnificarea argumentului ontologic este Leibniz. Contribuția lui inovatoare constă în principal în procedeul prin care actul de a fi al lui Dumnezeu este raportat la posibilitatea logică de a fi a divinității și dedus din aceasta ca reprezentând o determinare noncontradictorie. Desigur, întocmai ca predecesorii săi, Leibniz îl asociază pe Dumnezeu cu ideea de „perfecțiune absolută" și îl echivalează cu o sumă (infinită) de perfecțiuni (adică de însușiri sau de proprietăți ce nu au limite măsurabile); de asemenea, întocmai ca aceștia, el subordonează toate aceste „perfecțiuni" divine unui principiu de identitate care nu este altul decât principiul suprasensibilului. Dar printr-un demers suplimentar față de antecesorii săi, Leibniz justifică întreaga întemeiere a perfecțiunii de a fi în act a lui Dumnezeu (deci a existenței sale) prin faptul că aceasta este înainte de orice *posibilă*, prin faptul că aceasta este înainte de orice *posibilă logic*. Ființa actuală a lui Dumnezeu se „înființează" ca atare pentru că „înființarea" ei constituie o posibilitate, pentru că posibilul îi permite actului să se afirme pe sine,

pentru că posibilul face posibil actul, pentru că nu este deloc absurd ca actul să fie posibil şi ca el să fie, în definitiv, un mod de a fi al posibilului. „Dumnezeu există cu necesitate, dacă el este posibil", spune Leibniz[40]. Însă a fi posibil înseamnă a fi logic posibil, a fi „întruchiparea" *Logos*-ului pur, a raţiunii pure. Dar acesta şi este Dumnezeu: o expresie a *Logos*-ului pur, a raţiunii pure. În această calitate, El însumează un număr nelimitat de perfecţiuni posibile, de perfecţiuni logic posibile, de perfecţiuni necontradictorii în sine, printre care, desigur, şi acea perfecţiune care este existenţa sa. Aceste perfecţiuni nu sunt, totuşi, nişte perfecţiuni izolate unele de altele şi închise în propria lor specificitate, între ele stabilindu-se un raport ce le determină să fie composibile, adică să nu se excludă una pe cealaltă; într-adevăr, fiecare în parte atinge un grad de realizare „ilimitat" şi această însuşire le face să fie compatibile între ele şi le ajută să intre în armonie unele cu altele.

O variantă interesantă a argumentului ontologic sau, mai precis spus, a formei modale pe care Leibniz a dat-o acestui argument o întâlnim la filosoful contemporan Alvin Plantinga. Plantinga încearcă să întărească acest argument prin introducerea conceptului de lume posibilă. Desigur, şi acest din urmă concept este forjat iniţial tot de Leibniz, dar filosoful german nu îl înseriază efectiv în judecăţile ce stau la baza acelei versiuni a argumentului ontologic pe care el ne-o oferă. Varianta lui Plantinga poate fi reformulată în felul următor: fiinţează o lume posibilă (adică o

[40] G. W. Leibniz, *Disertaţie metafizică*, trad. de Constantin Floru, Bucureşti, Editura Humanitas, 1996, p. 60.

alcătuire posibilă a lucrurilor) care conține o ființă de mărime maximă; de aici nu rezultă, însă, că această ființă este mai mare decât toți locuitorii celorlalte lumi posibile; pentru ca o ființă să fie de mărime maximă „în fapt", ea trebuie să aibă o astfel de mărime în orice lume posibilă și nu numai într-o lume sau alta; extinsă în toate lumile posibile, proprietatea *are mărimea maximă* devine o proprietate absolut desăvârșită; aceasta înseamnă, însă, că ea este echivalentă cu proprietatea *are perfecțiunea maximă;* dar „perfecțiunea maximă implică omnisciența, omnipotența și perfecțiunea morală"; ființează, așadar, o lume posibilă în care „locuiește" o ființă de perfecțiune maximă; dacă o astfel de ființă se găsește într-o lume posibilă, ea trebuie să se găsească în toate lumile posibile, în caz contrar ea nemaifiind o ființă absolut perfectă; lumea noastră este o lume posibilă sau o „lume posibil actuală"; de aici rezultă că o ființă de perfecțiune maximă este prezentă în lumea noastră; prin urmare, Dumnezeu există[41].

Ce se poate constata în legătură cu varianta argumentului ontologic pe care o elaborează Plantinga? Se poate constata, mai întâi, că ideea de perfecțiune maximă este întărită prin afirmația că prezența lui Dumnezeu se diseminează în fiecare lume posibilă. Într-adevăr, o ființă nu poate fi o ființă de perfecțiune maximă dacă ea nu ființează având același grad de perfecțiune (de nedepășit) în toate lumile posibile. Această idee de perfecțiune „extensională" a lui Dumnezeu este racordată, însă, la ideea de perfecțiune

[41] Alvin Plantinga, ***Natura necesității***, trad. de Constantin Grecu, București, Editura Trei, 1998, cap. X, ***Dumnezeu și necesitatea***.

„intensională" a sa și generată oarecum în prelungirea ei. Din definiția naturii lui Dumnezeu, care implică afirmația că el este atotputernic, atotștiutor și desăvârșit sub aspect moral, rezultă că prezența lui în toate lumile posibile se impune în mod necesar. Definiția conceptului de Dumnezeu este, însă, o operație mentală care vizează un *posibil* necontradictoriu în sine. Acest concept este un concept plauzibil numai în măsura în care notele conținutului său sunt compatibile între ele. Această condiție este satisfăcută în cazul definiției pe care Plantinga o dă esenței lui Dumnezeu. Posibilul în care Plantinga îl proiectează pe Dumnezeu este, așadar, un posibil necontradictoriu în sine; el este un posibil de natură logică. Posibilul „intensional" al ființei divine nu se poate, însă, împlini ca atare decât dacă simultan el se realizează și ca posibil „extensional": notele care formează conținutul conceptului de Dumnezeu nu-și justifică perfecțiunea maximă decât dacă își extind prezența în mulțimea infinită a lumilor posibile. Pentru a fi desăvârșite, „însușirile" ființei divine trebuie să străbată diversitatea fără de sfârșit a acestor lumi. Ceea ce este oarecum surprinzător este faptul că, deși sunt marcate de prezența lui Dumnezeu, aceste lumi își păstrează, în concepția lui Plantinga, autonomia ontologică. Pentru Leibniz, ele sunt o „creație" a lui Dumnezeu, ele ființează în intelectul divin, iar cea mai bună dintre acestea (care se remarcă prin asocierea celui mai înalt grad de varietate cu cel mai înalt grad de ordine) este aleasă de Dumnezeu pentru a fi actualizată. La Plantinga, însă, aceste lumi (introduse efectiv în structura argumentului, ceea ce nu se întâmpla în cazul lui Leibniz)

îşi sunt suficiente lor însele, îşi dau propriul temei al posibilităţii lor şi poartă cu ele energia care le poate actualiza.

Pentru toţi filosofii care acceptă schema de funcţionare şi obiectivul argumentului ontologic, fiinţa lui Dumnezeu sau, mai exact spus, fiinţa lui în act, existenţa sa, reprezintă o determinaţie care poate fi predicată. Dar o „însuşire" a lui Dumnezeu şi un predicat logic este şi gândirea lui. A afirma că gândirea şi existenţa sunt două din perfecţiunile lui Dumnezeu înseamnă a consimţi la ideea că ambele *fiinţează*, ba chiar mai mult, înseamnă a consimţi la ideea că ambele *fiinţează* în calitate de *suprasensibile*. Aşa cum rezultă din enunţurile unor filosofi (vezi în special Descartes), gândirea lui Dumnezeu s-ar pune întotdeauna pe sine ca gândire care fiinţează în act, iar existenţa lui s-ar întemeia pe sine în permanenţă ca existenţă care gândeşte. Relaţia dintre cei doi termeni ar fi extrem de strânsă, unul implicându-l pe celălalt din „eternitate". Gândirea s-ar extinde în mod nemijlocit spre existenţă şi, invers, existenţa s-ar extinde tot atât de nemijlocit spre gândire. Am avea de-a face, în fond, cu două structuri conţinând fiecare în parte aceleaşi două elemente, singura diferenţă dintre ele derivând din faptul că o dată se pune accentul pe proprietatea (şi predicatul) gândire, iar altă dată pe proprietatea (şi predicatul) existenţă. După alţi filosofi (a se vedea cu precădere cazul lui Leibniz), gândirea lui Dumnezeu presupune existenţa ca o *posibilă* raportare directă a gândirii la sine însăşi sau ca un *posibil* actual al ei. Pentru ambele grupuri de filosofi, existenţa pare să fie uşor de dedus din gândire, din moment ce aceasta din ur-

mă o implică pe cea dintâi fie în calitate de actual, fie în calitate de posibil actual. Oricum ar fi, presupoziția că existența este legată de gândire printr-un anumit raport de identitate constituie una dintre presupozițiile esențiale care stau la baza elaborării argumentului ontologic.

Însă nu toți filosofii sunt dispuși să accepte ideea că între gândire și existență se poate stabili o astfel de relație. Unii dintre filosofi sunt de părere că gândirea și existența se deosebesc în mod radical una de cealaltă și în această opinie trebuie să căutăm principala explicație a faptului că ei contestă validitatea argumentului ontologic. Dacă existența nu este o proprietate a unei entități, așa cum este gândirea, ci reprezintă doar o condiție a oricărui fel de însușire, ce îndreptățire am mai avea noi - se întreabă ei - să deducem existența din „perfecțiunea" gândirii și să o desemnăm cu termenul de predicat? Dar criticii argumentului ontologic nu se opresc aici cu observațiile. Sugestia lor suplimentară este aceea că ființa în act, că existența este o realitate *sensibilă*. Încă Gaunilon (primul opozant al Sfântului Anselm) afirma că nu putem dovedi existența nici unui lucru prin simpla lui concepere în „intelect", ci numai prin consemnarea prezenței sale în fața ochilor noștri. Putem să ne imaginăm, de exemplu, o insulă nelocuită de oameni și depășind în bogății și frumuseți toate pământurile cunoscute, dar din împrejurarea că nu avem cum să ne îndoim de configurarea ei în mintea noastră nu trebuie să tragem concluzia că ea există și în realitate[42]. Fiin-

[42] *Gaunilonis Liber pro Insipiente*, VI.

țarea sa în act trebuie probată și această instanțiere a concreteței sale nu se poate face decât apelând la simțuri. Pe aceeași linie interpretativă înțelege să meargă și Kant. Existența unui obiect, spune el, trebuie raportată la „unitatea experienței" și verificată, în ultimă instanță, prin intermediul percepției. Un obiect real, un obiect care există este ceva distinct de un obiect posibil, de un obiect „întemeiat" exclusiv cu ajutorul conceptului. Cu siguranță că 100 de taleri posibili sunt diferiți de 100 de taleri reali și încă atât de diferiți că, în comparație cu cei din urmă, cei dintâi nu înseamnă absolut nimic pentru „averea" mea[43]. Din cei 100 de taleri „prezenți" în mintea mea nu voi putea niciodată să extrag 100 de taleri reali. Aceasta e o evidență peste care nu se poate trece. Generalizând, trebuie să formulăm ideea că din gândire nu ne este permis să deducem existența sau că din suprasensibil nu ne este permis să deducem sensibilul[44]. Existența, adaugă Kant, nu constituie în nici un caz o proprietate a obiectelor și, în consecință, dacă intenționăm să întrebuințăm termeni logici propriu-ziși, nu o putem caracteriza sub nici o formă cu expresia „predicat real". Departe de a indica o însușire esențială a unui obiect oarecare și de a se alătura, prin urmare, celorlalte note din care este compus conținutul conceptului ce se raportează la un ceva exterior, termenul existență se rezumă la a desemna „poziția în sine" a obiectului sau, altfel spus, actul său de a fi în absolut[45]. Existența, așadar, nu este nici o „esență" sau nici o proprietate esențială a lucru-

---

[43] Immanuel Kant, *Critica rațiunii pure*, ed. cit., p. 480.

[44] *Ibidem*, p. 481.

[45] *Ibidem*, p. 480.

rilor şi nici un predicat autentic. Ea reprezintă mai degrabă condiția acestor însuşiri şi realitatea care le exemplifică *in concreto* şi, de asemenea, am îndrăzni noi să spunem, în prelungirea gândurilor lui Kant, un fel de „cvasipredicat", adică o afirmație despre un a fi în general colaterală afirmațiilor despre proprietățile specifice ale lucrurilor. Toți adversarii argumentului ontologic împărtăşesc această atitudine de principiu, dar Kant a fost acela care i-a dat formularea cea mai pertinentă din punct de vedere logic.

O altă dovadă a existentei lui Dumnezeu poartă numele de dovada cosmologică sau de dovada *a contingentia mundi*. Acest argument pare, la prima vedere, să fie asociat în exclusivitate cu o experiență actuală sau cu o experiență posibilă şi să nu aibă, în consecință, nici o legătură cu clasa argumentelor de tip metafizic din care, aşa cum am arătat, argumentul ontologic face cu siguranță parte. Adevărul este, însă, că el introduce în joc, pe lângă criteriile de raportare la mărturia simțurilor, un set de presupoziții imposibil de verificat la nivelul experienței. Prima dintre ele este aceea că lumea în mijlocul căreia trăim este o lume contingentă. Nu este greşit, desigur, să afirmăm că un individ sau altul este contingent, că un individ sau altul putea sau nu să fie, dar de aici nu ne este permis să deducem că lumea are exact aceeaşi caracteristică fundamentală: ea reprezintă în permanență ceva mai mult decât simpla sumă a „părților" sale şi, implicit, decât simpla sumă a proprietăților lor specifice. A doua presupoziție de acest tip implică ideea că lumea, fiind contingentă, îşi datorează în întregime naşterea şi existența unei ființe absolut necesare. Această ființă

este cercetată din punctul de vedere al legii cauzalității și pe această cale se ajunge la afirmația că ea ar constitui cauza primă a tuturor cauzelor întâmplătoare cunoscute, mai mult sau mai puțin, cu ajutorul simțurilor. De ce seria cauzelor contingente trebuie să se oprească la un moment dat la o cauză primă absolut necesară, la *causa sui* primordială din care ar urma să decurgă toate cauzele „secundare" nu aflăm din explicațiile adepților argumentului cosmologic. Sau, și mai bine, întrucât această opinie nu-și găsește și nici nu-și poate găsi o confirmare empirică, ea rămâne o pură presupoziție metafizică. La presupozițiile amintite care stau la baza structurării argumentului cosmologic ca atare, mai putem adăuga încă două presupoziții care, nefiind în exclusivitate specifice acestui argument, intră, totuși, în „țesătura" complexă a enunțurilor sale, dar la nivelul lor implicit. Ideea conform căreia Dumnezeu este o ființă absolut necesară implică, nu încape nici o discuție, ideea că El este o ființă *perfectă*. De asemenea, afirmația că Dumnezeu este *causa sui* implică, fără îndoială, credința că gândirea și ființa lui sunt identice, că esența și existența sa sunt identice, că mintea și actul său de a fi sunt identice.

Al treilea argument care urmărește să se constituie într-o probă a existenței lui Dumnezeu este argumentul fizico-teologic, numit uneori și argumentul teleologic. În punctul său de plecare el se raportează la experiență, la experiența actuală și pretinde că prin intermediul acesteia noi descoperim în lumea sensibilă ordine, finalitate și frumusețe. Se consideră, însă, că aceste proprietăți, care fac din lumea înconjurătoare o realitate aproape perfectă, n-ar deriva din efortul de

autoconstrucție al universului ca atare, ci ar fi expresia intervenției ființei supreme, singura care ar avea inteligența și puterea să dea naștere unei astfel de realități. Dar a afirma că modul de configurare al lumii sensibile se explică în întregime prin acțiunea unei cauze transcendente de natură suprasensibilă înseamnă a formula pur și simplu o ipoteză metafizică. La această presupoziție care îi asigură argumentului fizico-teologic fundamentul său metafizic specific se mai asociază încă două presupoziții de același tip, presupoziții care își extind prezența și în compoziția enunțurilor celorlalte două argumente ce urmăresc să probeze existența lui Dumnezeu. Ideea că ființa care creează lumea are inteligența și puterea de a crea o lume caracterizată prin ordine, finalitate și frumusețe implică ideea că această ființă dispune de o perfecțiune maximă. La rândul ei, ideea de perfecțiune maximă implică ideea că în cazul ei, spre deosebire de cazul cvasiperfecțiunii pe care perfecțiunea maximă o generează, gândirea și ființa (în act), mintea și actul de a fi, esența și existența sunt identice.

Toate cele trei argumente examinate se bazează, însă, pe încă o presupoziție, pe o presupoziție absolut fundamentală, pe o „presupoziție a presupozițiilor" și anume pe credința originară că Dumnezeu există. Aceste argumente pleacă în succesiunea enunțurilor lor de la acest a priori cognitiv, de la acest deja știut și scopul lor esențial este acela de a valida și întări din punct de vedere logic o convingere primordială, dată ca un fel de „preadevăr" imposibil de combătut. Tehnica procedurală a argumentelor analizate este o tehnică de natură circulară: se pornește de la un

„preadevăr" sau de la un adevăr primar, pentru a se ajunge la un adevăr care păstrează principiile fundamentale ale adevărului primar. Totuşi, în comparaţie cu acesta din urmă, adevărul final sau concluziv este mai bogat în determinaţii, ceea ce se explică prin faptul că el se împlineşte în urma operaţiilor complexe ale gândirii discursive, ale *logos*-ului.

Nu toţi filosofii înţeleg, însă, să-l asocieze pe Dumnezeu cu fiinţa şi să-l identifice cu fiinţa supremă. Unii dintre ei îl relaţionează cu actul însuşi al devenirii şi ajung să-l echivaleze cu ceea ce s-ar putea numi devenirea „supremă" şi necondiţionată. Iată-l, de exemplu, pe Hegel. Pentru acest filosof, Dumnezeu este Spiritul Absolut aflat într-un continuu proces de raportare la sine însuşi. Dar raportându-se necontenit la sine însuşi, Spiritul (suprasensibilul) care este Dumnezeu se pune pe sine ca gândire infinită sau ca gândire reflexivă infinită. Aceasta pare să fie caracteristica fundamentală a devenirii „supreme" şi necondiţionate căreia i se atribuie numele de Dumnezeu. Hegel crede că o astfel de perspectivă asupra lui Dumnezeu este expresia precomprehensiunii (sau a comprehensiunii originare) pe care orice fiinţă umană o are despre fiinţa care o transcende. Cunoaşterea nu poate rămâne, însă, la acest „gând" despre Dumnezeu lipsit oarecum de certitudine. Ea trebuie să se adâncească, să se interiorizeze, să se transforme într-un act de reflecţie suplimentară asupra precomprehensiunii, să se metamorfozeze într-un fel de comprehensiune asupra precomprehensiunii. Pe parcursul acestei evoluţii, ea ajunge să degajeze ideea că o gândire pură, o gândire care se raportează nemijlocit la sine, aşa cum

este gândirea lui Dumnezeu, nu face prin actul respectiv decât să se înfiinţeze pe sine ca atare, să se pună ca „fiinţă" şi că, deci, în cazul său, gândirea şi fiinţa sau mai bine zis gândirea şi fiinţa care fiinţează ca devenire sunt identice. Aceasta e certitudinea fundamentală pe care o putem câştiga în urma efortului nostru de a-l cunoaşte pe Dumnezeu. Nu se poate, totuşi, spune că spiritul nostru şi-a atins în acest mod obiectivul final. El trebuie să preia acest nucleu ideatic „tare", să-l dezvolte, să-l introducă într-un ansamblu mai complex de deducţii logice şi să se exprime, astfel, finalmente pe sine prin intermediul a ceea ce poartă numele de argument ontologic[46].

Un alt filosof care înţelege să pună semnul egalităţii între Dumnezeu şi principiul devenirii este Bergson. Aşa cum am precizat deja, pentru filosoful francez Dumnezeu coincide cu o energie de creaţie infinită şi cu o putere de dăruire nemărginită. Nu toţi oamenii au o astfel de comprehensiune originară a lui Dumnezeu, dar misticii, crede Bergson, o au cu siguranţă. Această comprehensiune ia forma unei contemplaţii sau a unei intuiţii prin care subiectul, renunţând la starea de a fi circumscris în exclusivitate lui însuşi, iese din sine, se îndreaptă spre sursa primordială a tot ceea ce este şi ajunge să se identifice cu principiul însuşi al vieţii. *Ab initio*, intuiţia „mistică" este de natură „supraintelectuală", dar aceasta nu înseamnă că ea nu se poate prelungi în gândire şi dezvolta prin intermediul ei; ea conţine de fapt gândirea (gândirea discursivă) sub specia virtualului, a posibilului şi, mai mult

[46] A se vedea cu precădere ***Enciclopedia ştiinţelor filosofice, Logica***, ed. cit., § 51.

decât atât, există în ea ceva care o impulsionează să se expliciteze şi să se manifeste la nivelul actelor de gândire şi de limbaj. Misticii procedează, în orice caz, în modul acesta. Ei nu se limitează la simpla „vedere cu ochii sufletului", ci încearcă să exprime inexprimabilul, adică să-l transpună în concepte concrete, viziuni simbolice şi alegorii[47]. Totuşi, intuiţia mistică - fie ea chiar sub o formă amplificată - nu reprezintă decât prima etapă în procesul de cunoaştere a lui Dumnezeu. Precomprehensiunea sau comprehensiunea originară trebuie dublată de o comprehensiune secundă, de o comprehensiune prin excelenţă reflexivă. Această ultimă modalitate de cunoaştere este consecinţa directă a intervenţiei gândirii de tip filosofic. Numai filosofia este în măsură să se concentreze asupra intuiţiei mistice cu scopul de a o „clarifica" pe deplin, numai ea este în măsură să o „constrângă" în a-şi dezvălui resorturile cele mai intime[48], numai ea este în măsură să o exploreze în profunzime. Filosofiei îi revine cu adevărat sarcina şi onoarea de a-l face cognoscibil pe Dumnezeu.

---

[47] Henri Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion*, Paris, Librairie Félix Alcan, 1939, p. 270.
[48] *Ibidem*, p. 271.

CAPITOLUL VII

CUNOAŞTEREA METAFIZICĂ

O bună parte din filosofi susţine că se poate vorbi de existenţa unei cunoaşteri de tip metafizic. Ne asociem şi noi la acest punct de vedere. Înainte, însă, de a cerceta în ce anume constă specificul unei astfel de cunoaşteri ar trebui să scoatem în evidenţă raporturile ce pot fi stabilite între ea şi cunoaşterea luată în sensul cel mai general al termenului. Cunoaşterea reprezintă actul prin care o entitate de natură conştientă (o fiinţă conştientă) pune în faţa ei o formă oarecare de a fi şi încearcă să o descrie, să o caracterizeze şi, în măsura posibilului, chiar să o definească. Întrebuinţând termeni filosofici consacraţi, putem spune că procesul de cunoaştere se desemnează ca fiind acea relaţie prin care subiectul intenţionează să descopere atributele esenţiale ale obiectului şi să le prezinte cu ajutorul unor formule de exprimare corecte. Unii filosofi contemporani contestă folosirea termenului de subiect, precum şi a termenului de subiectivitate pe motivul că aceste cuvinte nu ar fi tocmai cele mai indicate pentru a numi factorul care produce reprezentările şi se constituie în partea activă sau cea mai activă a procesului de cunoaştere. Aceşti filosofi consideră că conceptele de subiect şi de subiectivitate implică prea mult conceptul de conştiinţă individuală sau chiar că ele echivalează cu acesta din urmă, ceea ce ar avea drept consecinţă identificarea

unuia din elementele cunoaşterii cu un dat existenţial „solipsist", precum şi imposibilitatea de a explica în mod adecvat cum se realizează efectiv pretenţia la validitate universală pe care o ridică actul cognitiv ca atare. Ar fi mai potrivit, cred ei, să întrebuinţăm termeni ca intersubiectivitate sau comunitate, pentru că aceştia ne relevă faptul că intenţia de cunoaştere nu se poate efectua decât pe fondul relaţiilor interumane şi că ea nu se poate împlini decât în urma acordului la care ajung între ei membrii unei colectivităţi. La această obiecţie se poate răspunde cu observaţia că în concepţia celor mai mulţi dintre filosofi, subiectul cognitiv nu se constituie niciodată ca un simplu subiect individual, el depăşind această posibilitate de a fi a subiectului pentru a se pune finalmente ca un subiect „în general", ca un subiect comun şi universal, ca acel ceva care asigură unitatea ideală a diversului reprezentărilor. Pe de altă parte, trebuie să ne întrebăm dacă utilizarea exclusivă a termenilor intersubiectivitate sau comunitate în scopul desemnării componentei umane a procesului de cunoaştere este în măsură să explice în modul cel mai adecvat cu putinţă specificul însuşi al acestei componente. Ne este imposibil să acceptăm ideea că actul cognitiv se dizolvă în actul impersonal produs de o „colectivitate" fie ea oricât de elevată. Cunoaşterea are întotdeauna un „destinator", adică, altfel spus, ea se exprimă în permanenţă printr-o „voce" individuală. Fără îndoială, cunoaşterea presupune existenţa nu numai a unor „destinatori", ci şi a unor destinatari: ea se adresează întotdeauna unor subiecţi de la care urmăreşte să obţină acceptarea pretenţiei de adevăr care îi este inerentă.

Dar, repetăm, ea nu se poate întemeia în afara prezenței unui subiect individual. Totuși, prezența unui astfel de subiect nu reprezintă singura condiție obligatorie a „înființării" actului de cunoaștere ca proces dinamic. Cealaltă condiție obligatorie este constituită de totalitatea vocilor care sunt dispuse să asculte și să aprecieze; ea este asigurată, deci, de intersubiectivitate, de comunitate. Între subiect și comunitate, între subiectivitate și intersubiectivitate se instituie o relație generică complementară. Nici un subiect sau nici o subiectivitate nu poate lua naștere decât în mijlocul colectivității sau al intersubiectivității. Dar și reciproca este adevărată: intersubiectivitatea sau comunitatea apare numai în și prin reunirea unui număr practic nedeterminat de subiecte sau de subiectivități. Factorul uman al procesului de cunoaștere reprezintă, astfel, o sinteză inextricabilă a subiectului cu comunitatea sau a subiectivității cu intersubiectivitatea. Pentru a sublinia caracterul complex al factorului amintit, pentru a sublinia faptul că el se afirmă în mod constant ca un sistem de raporturi sau ca un nucleu de relații l-am putea denumi cu această formulă sintetică: ființa umană. Ființa umană este, însă, o ființă înzestrată cu conștiință și, în această calitate, ea mobilizează în permanență energiile sale specifice care sunt gândirea și limbajul. În urma celor enunțate mai sus am putea redefini cunoașterea astfel: cunoașterea este actul prin care ființa umană, exprimată prin intermediul gândirii și limbajului, intenționează să descopere proprietățile esențiale ale obiectului pe care ea îl vizează.

Unii filosofi contemporani nu sunt satisfăcuți, însă, nici de utilizarea termenului de obiect. Ei le re-

proşează celor care îl adoptă că, procedând în maniera respectivă, aceştia iau ca ţintă a procesului de cunoaştere ceva presupus a fi absolut exterior fiinţei umane, ceva care, astfel înţeles, pur şi simplu nu există în realitate. „Exteriorul" ar fi întotdeauna doar un „exterior" relativ, întrucât punându-se în permanenţă pentru o conştiinţă umană, el este fasonat, mai mult sau mai puţin, de o gândire „spontană" şi de un limbaj „natural". El s-ar manifesta, aşadar, ca o entitate „interiorizată" şi intersubiectivizată, ca o entitate „umanizată". N-ar trebui, oare, atunci să înlocuim termenul de obiect cu un alt termen? În ceea ce ne priveşte, noi acceptăm această sugestie şi împărtăşim ideea de a folosi ca substitut lingvistic sintagma „lumea înconjurătoare". Această expresie ne indică cu suficientă precizie faptul că realitatea la care are a se raporta omul în actul său de cunoaştere (act reflexiv) este deja preformată prin intervenţiile sale din cadrul vieţii cotidiene. Cei mai mulţi dintre criticii conceptului de obiect uită, însă, să ne spună dacă lumea înconjurătoare, în calitatea ei de *lume* înconjurătoare, nu are cumva, la rândul ei, o influenţă substanţială asupra omului. Este neîndoios că ea exercită o astfel de influenţă, aşa cum am arătat deja într-un capitol precedent (***Fiinţa, devenirea, gândirea, limbajul***). În termenii noştri specifici, aceasta înseamnă a spune că atât fiinţa, cât şi devenirea (dar cu o anume prevalenţă, totuşi, a fiinţei) îşi pun amprenta asupra gândirii spontane şi asupra limbajului natural. Relaţia dintre cele două sisteme de „existenţă" este, însă, o relaţie biunivocă: la rândul lor, gândirea spontană şi limbajul natural penetrează în „interiorul" fiinţei şi al devenirii şi le

structurează, într-o proporţie semnificativă, din perspectiva spirituală care le este specifică. Coîntemeierea fiinţei, devenirii, gândirii şi limbajului are loc mai întâi la nivelul unor relaţii interactive de tip prereflexiv. Actul de cunoaştere propriu-zis apare numai în urma adâncirii explicative a datelor fundamentale ale acestor relaţii şi se finalizează în vizualizarea, „iluminarea" şi fixarea lor definitivă. Procesul de cunoaştere este un proces secund, un proces de natură reflexivă. Pe parcursul acestui proces, gândirea spontană şi limbajul natural se transformă în gândire logică şi în limbaj logic, iar fiinţa şi devenirea îşi fac pe deplin evidente determinaţiile lor fundamentale. Scrutându-se în profunzime şi punându-se ca *logos*, fiinţa umană iese, totodată, din sine şi îşi desăvârşeşte capacitatea de a sesiza, descrie şi caracteriza natura intrinsecă a lucrurilor, în timp ce, la rândul lor, fiinţa şi devenirea provocate de intenţionalităţile conştiinţei îşi concentrează „energiile" până la a face să scoată în relief întreaga sumă de proprietăţi fundamentale ce le sunt inerente şi până la a obliga această conştiinţă să le înregistreze cu fidelitate. Procesul cunoaşterii se dezvoltă pe acest traseu interactiv de la fiinţa umană la natura intrinsecă a lucrurilor şi invers. Componentele sale se răsfrâng una asupra celeilalte şi se influenţează reciproc. Cunoaşterea care merită pe deplin acest nume se structurează prin excelenţă în modalitatea prezentată mai sus. Înţeleasă astfel, cunoaşterea nu poate fi în esenţa ei decât o cunoaştere de tip metafizic. Cunoaşterea adevărată, cunoaşterea „teoretică" coincide în fundamentul ei cu cunoaşterea metafizică. Ni s-ar putea obiecta însă, că o astfel de descriere a procesu-

lui de cunoaştere este cam simplistă sau nu întru totul adecvată; ni s-ar putea obiecta, probabil, că ceea ce fiinţa umană vizează este lumea înconjurătoare şi că lucrurile individuale din care aceasta este alcătuită pot fi cunoscute în detaliu numai prin intermediul intuiţiilor sensibile. O cunoaştere completă ar trebui, deci, să includă şi o cunoaştere de tip empiric. Nimeni nu va nega că lumea înconjurătoare însumează un număr indeterminat de fiinduri individuale şi că o parte măcar dintre ele ne obligă să le aprehendăm oarecum spontan, cu ajutorul, deci, al „vederii". Dar intuiţiile lucrurilor sunt penetrate, de regulă, de intenţiile de clasificare ale gândirii naive şi ele se coagulează în jurul formelor de exprimare lingvistico-naturale. La un nivel şi mai profund al producerii de cunoştinţe, la nivelul cunoaşterii teoretice şi reflexive, la nivelul cunoaşterii propriu-zise, intuiţiile devin semnele indicative şi întru câtva preordonatoare ale unui fel de orizont „sensibil" şi material pe fundalul căruia se desfăşoară activitatea de abstragere a nucleului intrinsec al lucrurilor, de numire a invariantului acestora şi de introducere a lor în clase distincte. Dar chiar dacă luăm în considerare aşa-numita intuiţie sensibilă în singularitatea ei, putem noi oare afirma că ea constituie în întregime un rezultat al „experienţei"? Intuiţia care vizează un lucru individual este o intuiţie repetabilă; a cunoaşte (intuitiv) un astfel de lucru înseamnă, de fapt, a-l recunoaşte... Însă a-l recunoaşte nu presupune oare posibilitatea de a-ţi întipări în minte „schema" sau forma lui esenţializată la care urmează să fie raportată pentru confirmare oricare din apariţiile sale? Încă Platon vorbea de imaginea fiindului imprimată în

„aluatul de ceară" al minții ca de o condiție absolută a recunoașterii acestuia în repetatele sale fenomenalizări concrete. Cum ar fi posibil, se întreabă Socrate, dialogând cu Theaitetos, să se certifice, de exemplu, că siluetele deslușite în depărtare sunt ale lui, ale lui Theaitetos, ca și ale companionului său Theodoros – ale lor și nu ale altora –, dacă acela care efectuează actul cunoașterii-recunoaștere nu ar avea deja întipărite în minte contururile „abstracte" (formele esențializate) ale celor doi bărbați[1]? Schemele introspective există cu siguranță; să ne gândim, ca la un argument în plus, la capacitatea pe care o avem de a reduce la câteva „linii" și determinații o „figură" din mediul ambiant, de-a o păstra, astfel simplificată, în memorie și de-a o face să reapară pe ecranul interior al minții, în lipsa prezenței concrete a lucrului, printr-un efort de concentrare deosebit. Este adevărat că unii filosofi contestă posibilitatea ca noi să avem astfel de reprezentări interne și să le utilizăm. În ceea ce ne privește, noi credem că acești filosofi sunt pur și simplu niște excepții: ei sunt privați de o aptitudine pe care oamenii în general o posedă... Repetabilitatea așa-numitei intuiții sensibile este asigurată, așadar, de gândire, dar și de limbaj (căci orice reprezentare poartă un nume repetabil și el la infinit), precum și de principiul identității care le este consubstanțial. Identitatea cu sine a ceea ce este numit de unii intuiție empirică nu-și găsește, însă, explicația numai în existența sistemului gândire-limbaj. În ea se transferă, totodată, și se reflectă identitatea cu sine a feței „vizibile" a lu-

[1] Platon, *Theaitetos*, 193b-d.

crului individual vizat. Dincolo, însă, de fenomenalitatea ei sensibilă, intuiția orientată către individualul concret se structurează în jurul principiilor care guvernează gândirea și limbajul. Ceea ce se pretinde a fi o cunoaștere empirică pură este, de fapt, o cunoaștere contaminată *ab initio* de energiile umane suprasensibile și configurată într-o măsură însemnată datorită lor.

Cunoașterea înțeleasă în înțelesul cel mai adecvat al termenului, cunoașterea reflexivo-abstractă are nevoie, fără îndoială, de excepționala diversitate a lucrurilor individuale ca de un fundal înspre care urmează să se intenționeze, dar ea extrage din acest fundal numai ceea ce o interesează: esențialul, invariantul, numitorul comun al ființelor. Ea integrează lucrurile în serii tipologice. Ea clasifică. Ea identifică clasele de obiecte și le descrie, caracterizează și definește. Vizând comunul și generalul lucrurilor (comunul și generalul construite în urma intervenției creatoare a *logos*-ului, precum și în urma autodezvăluirii generoase a ceea ce este relativ exterior în raport cu acesta), cunoașterea primește o amprentă metafizică de neevitat. Cunoașterea astfel înțeleasă coincide, de fapt, cu o cunoaștere de tip metafizic sau, mai exact, cu o primă formă a acestui tip de cunoaștere. Dar cunoașterea metafizică nu se limitează la a urmări să descopere simplele nuclee constitutive ale diferitelor clase de indivizi, ea căutând să scoată în evidență și un ceva încărcat cu o „generalitate" mai înaltă decât generalitatea acestor nuclee și anume ființa însăși a tuturor lucrurilor. Descrierea și caracterizarea ființei universale sau, uneori, dar mai rar, a devenirii

„fiinţizate" universale reprezintă scopul ultim al cunoaşterii metafizice.

Cunoaşterea teoretico-reflexivă este interesată, însă, să devină o cunoaştere „perfectă", o cunoaştere capabilă să ne ofere o informaţie corectă fie asupra nucleului constitutiv al uneia sau alteia dintre clasele de lucruri existente, fie asupra fiinţei totalităţii lucrurilor. Ea urmăreşte să fie o cunoaştere adecvată în raport cu „esenţa" generală (relativ autonomă) a fiindurilor dintr-o clasă sau alta sau în raport cu fiinţa universală (relativ autonomă) a totalităţii fiindurilor. Ea urmăreşte să se finalizeze într-o cunoaştere *adevărată*. Se poate afirma că acest tip de cunoaştere îşi aproprie domeniul adevărului sau că intenţiile de cunoaştere metafizică ale fiinţei umane sunt pe deplin atinse atunci când actele de gândire şi limbaj exprimă întocmai ceea ce ele vizează să exprime şi indică exact ceea ce ele urmăresc să indice, adică nucleul constitutiv al unei clase de indivizi sau fiinţa tuturor fiindurilor. Definiţia adevărului care îi convine în cel mai înalt grad unei gnoseologii metafizice este, fără îndoială, definiţia sa clasică: „adevărul este adecvarea (egalizarea) lucrurilor şi intelectului". Sugestia conţinută în acest enunţ constă în aceea că intelectul şi lucrurile au oarecum o natură comună şi că între ele se poate stabili un anumit raport de identitate. Enunţul este, totuşi, prea lapidar pentru a nu fi nevoiţi să-l dezvoltăm, să-l explicităm şi să-l resemnificăm. Am începe prin a înlocui termenul intelect cu termenii gândire şi limbaj. Cuvinte ca gândire şi limbaj ne indică, desigur, cu o precizie superioară părţile componente ale factorului uman al procesului de cunoaştere.

Întrebuințarea termenului intelect ar putea să ne conducă la ideea existenței unei gândiri care se dispensează de suportul limbajului, ceea ce este, totuși, greu de conceput. Gândirea nu are cum să nu apeleze la cuvinte, propoziții și fraze. Dar în calitatea ei de energie spirituală căreia îi este consubstanțial principiul identității, ea va încerca să reducă la minimum diferențierea pe care limbile naturale utilizate o aduc cu ele însele, totuși, cel puțin ca fundal, și apoi să determine această diferențiere lingvistică să-și piardă proprietățile ei specifice și să se dizolve astfel în universalitatea de sens a limbajului formal. Gândirea metafizică constituie în mod originar o gândire de tip logic; ea se autoformulează într-un limbaj logic; ea face una cu acest limbaj. Un alt termen care ar trebui înlocuit este termenul „lucruri"; ar trebui să punem în locul lui fie sintagma „nucleul constitutiv al lucrurilor dintr-o clasă sau alta" (sau sintagma echivalentă „ființa-esență a lucrurilor"), fie sintagma „ființa tuturor lucrurilor". Definiția clasică a adevărului ar putea fi atunci reformulată astfel: adevărul este adecvarea (egalizarea) nucleului constitutiv al lucrurilor dintr-o clasă sau alta (a ființei-esență a acestora) sau a ființei tuturor lucrurilor cu sistemul gândire-limbaj.

Marile întrebări care se pun acum sunt, însă, următoarele: care este fundamentul comun ce face posibilă adecvarea și cum se produce efectiv aceasta? Așa cum am sugerat deja, ideea de ființă trebuie legată indisolubil de ideea unui început - cel puțin - de configurare, de structurare. Ființa universal distribuită în lucruri trebuie în mod sigur înțeleasă astfel. O altă accepție a termenului de ființă este aceea prin care

aceasta este echivalată cu tiparul ideal al speciilor sau al genurilor; luată în acest sens, ființa nu ar fi altceva decât o ființă-esență, decât o formă (ideală) pe deplin conturată. Însă nu numai ființa lucrurilor poate fi asociată cu „forma" (fie ea „incompletă", fie ea „plenară"), ci şi complexul gândire-limbaj. Actul de exprimare al sistemului gândire-limbaj merge întotdeauna într-o direcție configuratoare: el se obiectivează în concepte, judecăți și raționamente sau în concepte-cuvinte, judecăți-propoziții și raționamente-fraze, adică în unități ideale de sensuri sau de sensuri-cuvinte, precum și în combinații ale acestora supuse, atât unele cât și celelalte, unor principii și reguli de funcționare mereu identice cu ele însele. În relație intră, aşadar, două modalități de a exista în formă și, în virtutea acestui fundament comun al lor pe care îl constituie forma, este inevitabil ca între ființa lucrurilor și energiile gândirii și limbajului să se producă un fel de atracție reciprocă. Intenției de cunoaştere pe care o poartă cu sine „subiectul intersubiectiv" îi corespunde capacitatea ființeî de a se oferi şi de a se lăsa dezvăluită. Ființa-început de formă, tocmai pentru că este o ființă *început de...*, nu poate fi apropriată - în momentul în care este vizată exclusiv în ea însăşi - decât în unitatea ei abstractă de sine şi numită în termeni care refuză din prîncipîu orice element de detaliere: ceva care este o formă (gândirea și limbajul) indică ceva care este un început de formă şi îl denumeşte ca atare, dar nu face nîmic în plus. Perspectiva se schimbă, însă, atunci când e vorba de ființa-formă completă, de ființa-tipar a genurilor şi a speciilor. Ființa-tipar poate fi caracterizată ca reprezentând

un sistem funcțional de raporturi. Acest sistem se „reflectă" în acele nuclee relaționale care sunt conceptele-cuvinte şi mai ales enunțurile judicative şi raționamentele-fraze şi permite apoi să fie oarecum recompus de către acestea. Un anumit sistem de relații poate fi descris, în principiu, de un alt sistem de relații. Referindu-ne la cazul pe care îl analizăm, se poate spune că identitatea de structură dintre sistemele de acest gen îi oferă sistemului mai puțin activ (ființa-tipar) posibilitatea de a se lăsa recunoscut, iar celui mai activ (limbajul logic) - posibilitatea de a-l recunoaşte şi de a-l „reproduce"pe celălalt, transcriindu-l în formule simbolice corespondente. Adecvarea sau egalizarea care are loc este, ca să ne exprimăm astfel, de natură simbolico-abstractă. Am putea spune chiar că termenii raportului cognitiv sunt asemănători, în acest caz, termenilor unei ecuații.

Pentru ca adecvarea (egalizarea) să se producă este nevoie, însă, ca fiecare dintre părțile componente ale actului de cunoaştere să îndeplinească în prealabil cel puțin câte o condiție. Astfel, ființa trebuie să fie în permanență echivalentă cu ea însăşi, să-şi dea constant o identitate de sine şi să nu-şi anihileze stabilitatea modului său de a fi prin trecerea ei în altul său. În calitatea ei de început de configurare a lucrurilor sau de tipar ideal şi matrice generativă a speciilor şi genurilor, ființa se conformează unor principii şi reguli de funcționare „fixe" şi atemporale. Numai pentru că este întotdeauna coincidentă cu sine însăşi şi nu se dizolvă niciodată în ceva diferit de sine, ea poate fi recunoscută şi „descrisă". La rândul său, sistemul *gândire*-limbaj nu se poate fonda şi nu poate activa de-

cât respectând anumite legi. De exemplu, el trebuie să respecte legea identităţii: un concept-cuvânt va fi întotdeauna identic cu sine, iar operaţiile logice prin care conceptele-cuvinte sunt integrate în judecăţi-propoziţii, iar acestea din urmă în raţionamente-enunţuri trebuie să-şi păstreze în cursul desfăşurării lor unul şi acelaşi sens. O altă lege care urmează să fie respectată în mod obligatoriu este legea noncontradicţiei. Se impune, însă, ca ea să fie discutată dintr-o perspectivă diferită de aceea pe care ne-o oferă logica tradiţională şi ca ea să primească, în consecinţă, o altă semnificaţie. Logica tradiţională asociază această lege cu conceptul de adevăr. Ea o formulează în felul următor: două enunţuri contrare nu pot fi adevărate în acelaşi timp şi sub unul şi acelaşi raport. Demersul nostru ar trebui să meargă în direcţia scoaterii acestei legi de sub dominaţia conceptului de adevăr şi a transformării ei într-o lege care face posibilă împlinirea intenţiei de cunoaştere a fiinţei umane de a se adecva la fiinţa lucrurilor. Ea ar urma, aşadar, să numească şi să descrie condiţiile apriorice pe care sistemul gândire-limbaj ar trebui să le îndeplinească pentru a putea să se intenţioneze ulterior înspre cunoaşterea *adevărului* despre determinaţiile fundamentale ale fiindurilor. Găsim unele sugestii în acest sens în paragraful 14 din scrierea ***Formale und transzendentale Logik*** a lui Husserl. Înainte de a ne pune problema adevărului judecăţilor, spune Husserl aici, ar trebui să stabilim criteriul care face posibilă efectuarea oricărei judecăţi. Acesta nu poate fi altul decât principiul noncontradicţiei. Pentru ca o judecată (simplă ori complexă) să poată intra în categoria judecăţilor adevăra-

te, ea trebuie în prealabil să respecte condițiile formale pure care o fac exprimabilă. Orice judecată implică în mod necesar principiul noncontradicției: termenii judecății trebuie să fie compatibili între ei, să nu se excludă reciproc. O judecată contradictorie în sine este la dreptul vorbind o judecată inefectuabilă. Noncontradicția internă nu reprezintă, totuși, singura precondiție a formulării judecății ca judecată adevărată. O altă precondiție rezidă - afirmă Husserl - în așa-numita „noncontradicție externă": întrucât orice enunț judicativ face parte dintr-un sistem de enunțuri judicative posibile, el nu poate emite nici o pretenție la adevăr dacă în prealabil nu se conformează regulii logice de a nu exclude enunțuri care sunt compatibile cu propria lui semnificație.

S-ar putea, desigur, enumera și alte condiții apriorice pe care componenta umană a procesului de cunoaștere trebuie să le îndeplinească pentru ca intențiile ei să se finalizeze într-o judecată *adevărată* sau în judecăți *adevărate*. Ceea ce am spus până acum este suficient, însă, pentru a trage următoarea concluzie: orice efort de cunoaștere adecvată presupune posibilitatea formulării unor enunțuri corecte din punct de vedere logic. Dar nu numai ființa umană are a se supune unor legi și criterii. Pentru a intra în „jocul" însuși al cunoașterii este necesar - așa cum am arătat deja, dar cum e bine, totuși, să o repetăm - ca ființa, la rândul ei, să se conformeze în prealabil dacă nu rigorilor altor legi, atunci cel puțin rigorilor legii identității. Într-adevăr, cum oare am putea capta și „recunoaște" ființa, dacă ea nu ar fi în permanență ceva coincident cu sine însăși? Desigur, legea pe

care ființa o respectă nu este formulată de ea... în termenii logici pe care îi utilizează ființa umană. Această lege funcționează doar ca o prefigurare a legii imanente sistemului gândire-limbaj și ea ajunge să fie conștientizată efectiv numai de cel căruia îi este specific sistemul respectiv. Dar existența unei astfel de legi la nivelul realității relativ exterioare omului este, așa cum ne asigură gândirea și limbajul nostru, dincolo de orice îndoială.

După ce am stabilit o parte din condițiile primordiale care fac posibilă realizarea actului de cunoaștere, suntem îndreptățiți să trecem acum la cercetarea structurii lui ca atare. Ce intenționează să spună filosofii atunci când ei afirmă, de exemplu, că ființa universal distribuită în lucruri este „prima" care cade sub aprehensiunea intelectului? Desigur, ei urmăresc să susțină ideea că ființa „universală" poate fi „captată" cu ajutorul unei intuiții de tip intelectual. Ar exista, totuși, cel puțin pentru unii dintre ei, o concomitență între geneza intuiției de acest gen și geneza intuiției sensibile. Simultan cu producerea intuițiilor concret-empirice ale lucrurilor ar apare și o intuiție intelectuală care ar abstrage spontan din multitudinea acestora din urmă evidența a ceea ce le este comun și anume faptul de a fi ca atare. Cunoașterea ființei (universale) ar fi o cunoaștere intuitivă; aproprierea ei cognitivă s-ar finaliza în modalitatea unui concept intuitiv. Renunțând acum de a mai ridica problema existenței intuițiilor sensibile absolut pure (problemă la care am dat anterior un răspuns negativ), să ne concentrăm atenția în exclusivitate asupra opiniei că actul de cunoaștere a ființei (universale) este

identic cu intuirea ei intelectuală. Ce „vede", aşadar, „subiectul" „intersubiectiv" atunci când el afirmă că „vede" fiinţa tuturor lucrurilor care sunt? Unii filosofi pretind că el „vede" un început de formă, de configurare. De asemenea, ei pretind că acest început de structurare este fixat „în aluatul de ceară al minţii" şi *re-prezentat* în interiorul sufletului intelectual. Intuiţia intelectuală a fiinţei (universale) ar fi, aşadar, un fel de imagine „interiorizată" a ei, de reiterat întotdeauna în circumstanţe cognitive identice. Totuşi, cum ar trebui să concepem această reprezentare? Ca un început de imagine mai mult sau mai puţin distinct asemănător cu începutul mai mult sau mai puţin distinct al unor imagini de tipul „casei în sine", al „pomului în sine", al „triunghiului în sine" etc. etc.? Aceasta pare să fie sugestia ultimă a filosofilor care vorbesc de aprehensiunea intelectuală a fiinţei universal distribuite în lucruri. O astfel de reprezentare a unui început de structurare a tot ceea ce este (mai exact, o astfel de reprezentare însoţită de denumirea ei corespunzătoare) nu pare să fie, însă, la îndemâna oricui. Ea presupune, de fapt, existenţa unei capacităţi excepţionale de cunoaştere intuitivă, a unei capacităţi pe care, probabil, nu o deţine decât un număr restrâns de filosofi... Celorlalţi gânditori le rămâne, însă, posibilitatea de a da actului de cunoaştere care vizează fiinţa supragenerică o altă interpretare. Pentru aceştia din urmă – printre care se numără şi subsemnatul – cunoaşterea fiinţei comune a tuturor lucrurilor nu se poate exprima, în ultimă instanţă, decât prin intermediul unui concept relaţional. Desigur, nimeni nu va pune la îndoială posibilitatea de a se afirma că fiinţa universal distribuită în lucruri

reprezintă începutul de formă identic sieşi in permanență şi de a se limita astfel caracterizarea acesteia la esența sa constitutivă. Dar termenul amintit nu va fi explicîtat pe deplin decât raportându-l la alți termeni şi comparându-i cu ei. Sensul sintagmei „început de formă" se precizează cu adevărat numai prin relaționările sale cu sensurile altor expresii. Enunțul „ființa universală este un început de formă" trebuie să fie asociat, mai întâi, cu enunțul „ființa genurilor şi a speciilor este forma lor ideală pe deplin realizată". Conceptul de formă incompletă trebuie, apoi, să fie raportat la conceptul de devenire. Numai aşa vom înțelege în mod clar că ființa-început de formă constituie ceva care este în permanență identic cu sine sau mai exact că „începutul de formă" ca mod primar de a fi al ființei este un *început* de... identic cu sine ca *început* de... Explicitarea amintitului concept de ființă nu se termină, însă, aici. Sensul sintagmei „început de configurare" nu se dezvăluie totalmente decât pe fundalul raportării pe care o facem la sensul termenului de neant. Numai pe fundalul enunțului «neantul „este" ceea ce nu este» sau al enunțului «neantul „nu este"», înțelegem definitiv că ființa universal distribuită în lucruri reprezintă începutul de formă dat ca o prezență etern identică sieşi. Această judecată prin care descriem şi caracterizăm ființa tuturor ființdurilor este o judecată concluzivă şi ea îşi datorează precizia elementelor sale contextului relațional de judecăți în care a fost implicată. Conceptul ființei-început de formă este un concept judicativ al cărui nucleu de determinări se configurează prin referințele explicative la alte concepte judicative. „Începutul de formă" nu constitu-

ie, aşadar, ceva pe care intelectul uman îl poate cunoaşte nemijlocit. Ceea ce unii filosofi pretind a fi o intuiţie intelectuală primară a „fiinţei ca fiinţă" reprezintă mai degrabă rezultanta finală a unui şir de judecăţi şi evidenţa acesteia percepută oarecum înşelător ca fiind prima dintre toate evidenţele posibile. Dar chiar şi acest loc onorabil pe care îl acordăm intuiţiei (intelectuale) în constelaţia modalităţilor de apropriere cognitivă în general ar putea fi pus la îndoială. În definitiv, într-o tradiţie platoniciană absolut riguroasă, intuiţia intelectuală nu este evidenţa de sine a unei judecăţi-propoziţii (referitoare la ceva), nu este evidenţa de sine a unui act de gândire desfăşurat în timp (şi intenţionat spre ceva), ci contemplarea într-o clipă eternă (adică într-o clipă care suspendă efectualizarea însăşi a *procesului* de gândire) a unui început de formă sau a unei forme integrale identice, acestea, cu ele însele în eternitate.

Dintr-o perspectivă asemănătoare trebuie să fie discutată, cel puţin până la un anumit punct, şi problema cunoaşterii fiinţei ideale a genurilor şi a speciilor. Desigur, noi putem începe prin a afirma că fiinţa-esenţă (ideală) a acestora este o formă generativă, un tipar generativ, un program „genetic". De asemenea, în efortul de explicitare a acestui concept, noi putem recurge la ajutorul pe care o parte din ştiinţele naturii (şi, în primul rând, biologia) este în măsură să ni-l ofere. Dar la această serie de judecăţi care delimitează conceptul în funcţie de posibilităţile sale constitutive inerente urmează să i se adauge o serie de judecăţi ce aparţine unui sistem de raportări externe. Ce reprezintă formele generative şi care este rolul lor în crearea

unor clase distincte de fiinduri sunt întrebări ale căror răspunsuri îşi sporesc consistenţa prin referirea la acel „început de formă" în care rezidă fiinţa universal distribuită în lucruri. Totodată, identitatea cu sine a fiinţei-esenţă a genurilor şi a speciilor îşi dezvăluie pe deplin sensul caracteristic numai prin relaţionarea sa opozitorie cu determinarea constitutivă a devenirii înseşi. În sfârşit, natura fiinţială a formei-tipar îşi revelează până la capăt semnificaţia doar atunci când o comparăm cu, ca să spunem aşa, neantitatea neantului.

Conceptul de fiinţă-formă integral realizată este, aşadar, şi el un concept judicativ şi relaţional. O diferenţă în modul în care „subiectul intersubiectiv" ajunge să cunoască cele două apariţii ale fiinţei ideale a lucrurilor pare să se profileze, totuşi, până la urmă. Începutul de formă ca început de formă este imposibil de vizualizat; aceasta nu înseamnă că el n-ar constitui o realitate (şi încă o realitate universală!), ci numai că mintea îl reduce la statutul unei abstracţiuni şi îl descrie în termeni care nu vor putea reprezenta niciodată baza de plecare pentru recompunerea sa existenţială. Forma integral „conturată", forma „împlinită", forma ca atare poate fi, însă, într-un anumit sens vizualizată. Nu trebuie să uităm că forma desăvârşită nu există într-un unic exemplar atotdominator, ci divizată şi concretizată într-o serie nesfârşită de forme-model puse ca principiile fondatoare ale diverselor clase de lucruri. De aici, din această implacabilă înclinaţie spre specificare derivă şi capacitatea formei-tipar de a se oferi privirii descoperitoare şi de a se lăsa cuprinsă de aceasta. Intenţiile de cunoaştere ale fiinţei

umane găsesc astfel un teren oarecum pregătit pe care ele urmează să se exercite şi, din această cauză, ele se pot finaliza mai uşor. Nu trebuie să credem, totuşi, că această „vedere" a tiparelor generative ale genurilor şi speciilor coincide cu intuiţia luată în accepţiunea sa clasică, deci cu „vederea" nemijlocită a unor forme date în pura lor „concretivitate" etern identică sieşi. Din bogăţia de determinaţii particularizante a acestor tipare este scoasă la iveală doar schema lor de funcţionare cea mai abstractă sau, mai exact, paralel cu retragerea şi ascunderea determinaţiilor amintite sunt desprinse indiciile încă vagi pe baza cărora această schemă de funcţionare este reconstruită într-o manieră imaginativă şi conceptuală. Procesul de cunoaştere a fiinţei-forme pe deplin realizate coincide cu expunerea, integrarea şi recrearea într-o structură logico-lingvistică a unui sistem de relaţii care nu se lasă descoperit la o simplă intenţionare contemplativă a conştiinţei. Vizualizarea formei ideale a genurilor şi a speciilor nu constă într-un act instantaneu; ea se produce pe parcursul interrelaţionării enunţurilor judicative şi acompaniază înlănţuirea acestora ca un fel de revelare constatativă a lor.

* * *

O altă problemă care se cere discutată este aceea a semnificaţiei care trebuie atribuită ideii de cunoaştere a lui Dumnezeu în contextul definiţiei date în acest capitol actului de cunoaştere în general. Putem porni de la premisa, nu chiar foarte greu de acceptat, că oamenii au despre Dumnezeu o comprehensiune

originară care îi determină să vadă în El ființa superioară care îi creează atât pe ei, cât și lumea înconjurătoare. De această comprehensiune este legată dacă nu credința, atunci cel puțin speranța că, deoarece între noi oamenii - care suntem fiii săi - și Dumnezeu este imposibil să nu existe unele similitudini, El ar putea fi cunoscut măcar într-o anumită măsură. Cunoașterea este, însă, un act secund, un act de reflecție asupra comprehensiunii originare, un act prin care se explicitează semnificațiile latente ale acesteia și i se adaugă altele noi. Este evident că „subiectul intersubiectiv" nu se poate apropia de Dumnezeu ca de un „obiect" de cunoaștere obișnuit: Dumnezeu nu este ceva „dat" și pus pur și simplu în fața ochilor noștri, El nu poate fi văzut, El nu poate fi contemplat. „Imaginea" lui Dumnezeu trebuie în întregime construită. Ceea ce este Dumnezeu ca temă de cunoaștere nu poate fi decât o presupoziție (plauzibilă) a minții noastre. Înainte de a-l cunoaște „integral" pe Dumnezeu sau de a dori să procedăm în acest mod, trebuie să știm ceea ce urmează să cunoaștem și din această cauză trebuie să avem *ab initio* despre El un concept anticipativ. Comprehensiunea originară (precomprehensiunea) nu are alt rezultat decât formarea unei prime reprezentări despre Dumnezeu tributare încă unui anumit vag și unei anumite pauperități a determinărilor. Dumnezeu-ființa superioară creatoare a tuturor ființelor este, fără îndoială, o reprezentare care intră în această clasă a conceptelor. Cunoașterea ca atare vizează, însă, să ia în discuție un concept mai bogat în determinări și aceasta pare să fie explicația că ființa primă este conjecturată ca însumând un număr foarte

mare, dacă nu chiar infinit, de atribute. Pornind de la premisa că speciile create de Dumnezeu (şi, în primul rând, specia umană) păstrează unele similitudini cu fiinţa care le-a generat şi subscriind, apoi, la ideea că toate acestea se caracterizează prin faptul că au o formă, „subiectul intersubiectiv" trage concluzia că Dumnezeu trebuie să participe şi El la ideea de formă. Dar întrucât Dumnezeu este o fiinţă superioară, El ar urma să satisfacă această idee la un nivel maximal; în consecinţă, conştiinţa umană îşi va imagina că Dumnezeu coincide nu cu o formă oarecare, ci cu o formă desăvârşită, cu o structură care totalizează un număr nelimitat de perfecţiuni. Conceptul de Dumnezeu este, aşadar, un concept presupoziţional, un concept care nu conţine şi nici nu poate conţine o referinţă directă la fiinţa lui Dumnezeu. Ce înţeles urmează să fie atribuit, în aceste condiţii, sintagmei „cunoaşterea lui Dumnezeu"? Actul de cunoaştere a lui Dumnezeu nu are cum să fie altceva decât actul prin care *logos*-ul uman se străduieşte să argumenteze că perfecţiunea lui Dumnezeu, în calitatea ei de perfecţiune maximă, are un temei sigur de a fiinţa. Un ceva mai puţin desăvârşit, cum este, de exemplu, gândirea omului, are tot dreptul să susţină că este plauzibil să fiinţeze o fiinţă completamente desăvârşită, întrucât ideea acesteia din urmă nu este o idee contradictorie în sine. Dar perfecţiunea lui Dumnezeu este compusă dintr-un număr nelimitat de perfecţiuni, iar dintre aceste perfecţiuni, aceea care se constituie, din punctul de vedere al omului, în atributul său cel mai important este perfecţiunea fiinţării sale în act. Efortul cognitiv al fiinţei umane se va îndrepta, în consecinţă,

în direcţia dovedirii existenţei lui Dumnezeu. Aceasta este explicaţia ultimă a circumstanţei că o cunoaştere metafizică „pură" apelează cu precădere la cele trei „argumente" (argumentul ontologic, cel cosmologic şi cel fizico-teologic) pe care încearcă, atât cât este posibil, să le dezvolte şi să le resemnifice.

* * *

O subtemă specială a marii teme dezbătute în acest capitol este aceea a autocunoaşterii metafizice. Un număr însemnat de gânditori susţine că problema fundamentală a filosofiei ar fi aceea a vieţii conştiente de sine, a subiectului care se ştie pe sine, într-un cuvânt, a subiectivităţii. Cunoaşterea de sine a subiectului se realizează, însă, prin excelenţă la nivelul gândirii. Subiectivitatea s-ar autoîntemeia astfel ca gândire care se cunoaşte pe sine în calitate de gândire, ca gândire care se gândeşte pe sine. Aceasta echivalează cu a spune că ea se autoînfiinţează la nivelul suprasensibilului sau al metafizicului. Acest act al gândirii nu este, însă, un act oarecare, un act obişnuit, banal, unul dintre diversele sale manifestări, ci actul ei originar. El este acela care face posibile toate celelalte reprezentări ale minţii noastre. Relaţia autoreferenţială a subiectului cunoscător este o relaţie „pură": ea face abstracţie de posibilele raporturi ale subiectului cu lumea naturală („fizică") sau, pentru a folosi expresia consacrată a lui Husserl, o „pune" pe aceasta „în paranteză". O astfel de subiectivitate, o subiectivitate care iese din sfera de influenţă a existenţei empirico-naturale, pentru a se situa dincolo de ea, poartă nume-

le de subiectivitate transcendentală. Descoperirea faptului că eul uman este în esența lui un eu transcendental îi aparține, desigur, lui Descartes. Totuși, Descartes n-a tras toate concluziile pozitive care puteau fi trase din această descoperire inițială a sa, ba mai mult chiar, el a ajuns finalmente să-i trădeze și să-i malformeze spiritul. Aceasta reprezintă cel puțin opinia lui Husserl, care este cu siguranță unul din remarcabilii săi interpreți (cf., de exemplu, *Logică formală și logică transcendentală*, precum și *Meditații carteziene*). Dar cum se explică această regretabilă contraperformanță? Punctul de plecare a fost corect, din moment ce s-a stabilit că activitatea cogitativă a eului se reduce în mod originar la actul de autoreflecție a gândirii luate în sine. Dezvoltările ulterioare sunt, însă - afirmă Husserl -, greșite. În primul rând, este greșită trecerea de la ideea că *ego*-ul este un *ego* cogitativ pur la ideea că acest *ego* cogitativ face parte, totodată, din lume, că este o „parcelă" a lumii, că este o substanță componentă a ei. Dimpotrivă, gândirea (fie ea referențială, fie ea autoreferențială) este ceva radical diferit de lume (de lumea naturală). Gândirea este o energie spirituală constitutivă de sensuri și nu o substanță, nu un „lucru", nu o „realitate". În al doilea rând, este incorect procedeul prin care „restul" lumii, incluzând substanța absolută, precum și substanțele finite distincte de substanța mea gânditoare, este întemeiat și pus ca o „realitate" pe baza deducției sale logice din acel prim „real" cum este considerat a fi *ego*-ul cogitativ. Nici o deducție de probabilitate nu poate determina prin ea însăși apariția altor realități dintr-o primă realitate. Logica nu se poate substitui științelor

explicative ale formării lumii naturale[2]. Aceasta nu înseamnă, însă, că problema lumii nu poate fi abordată dîntr-un punct de vedere logico-filosofic. Dar atunci lumea va trebui să fie constituită într-o manieră „transcendentală", adică din perspectiva exclusivă a subiectivității umane creatoare de sensuri și concepte. Această formă de reflecție va reține din lumea naturală numai invariantele ei eidetice sau mai bine spus va pune în ea numai acele proprietăți sau atribute care i se par ei a fi fundamentale. Finalmente, conceptul „naiv" de lume naturală va fi depășit prin elaborarea conceptului de lume în general, de lume posibilă pură, de lume logic posibilă. O asemenea realizare presupune, însă, înțelegerea adecvată a sensului transcendental al reducției *ego*-ului, înțelegere pe care - crede Husserl - Descartes ar fi ratat-o finalmente.

Una din trăsăturile fundamentale ale direcției cunoscute sub numele de metafizica subiectivității este, așadar, această tendință irepresibilă de a opune conștiința de sine a omului lumii naturale care îl înconjoară. Ea apare în stare încă impură la Descartes și își găsește desăvârșirea la Husserl[3]. Punând în paranteză lumea (fizică), subiectul urmează să se raporteze în exclusivitate la sine și să-și cunoască în exclusivitate

---

[2] Edmund Husserl, *Logică formală și logică transcendentală*, § 93.

[3] Ar mai trebui adăugat aici că ideea diferenței radicale dintre subiectivitatea transcendentală și lumea fizică este prefigurată, totuși, în unele scrieri anterioare lucrărilor lui Husserl și în primul rând în cele ale lui Kant. Astfel, pentru Kant apercepția pură a priori este un act de reprezentare suprasensibilă care nu are nici una din calitățile specifice „substanței" sau „ființei" lumii obiectuale.

determinațiile sale originare. Ce sens primește în aceste condiții termenul de adevăr? Definiția clasică a adevărului constă în afirmația că acesta reprezintă adecvarea gândirii la lucruri. Pentru a fi operabilă în cazul de față, este necesar ca ea să fie remaniată, înlocuindu-se termenul „lucruri" cu termenul „gândire". Noua versiune a adevărului, corespunzătoare domeniului vieții conștiente de sine, ar urma să primească forma următoare: adevărul constituie adecvarea gândirii la sine însăși. Ea ar putea, de asemenea, să fie cuprinsă în această formulare: adevărul reprezintă egalizarea subiectului cunoscător cu sine însuși. Este posibilă, însă, această adecvare a subiectului gânditor la sine însuși sau această egalizare a sa cu sine însuși? În principiu, ea ar trebui să fie posibilă: subiectul cognitiv are a se raporta acum nu la ceva diferit sau relativ diferit de el, nu la mediul natural ambiant, ci doar la el însuși. Subiectul metafizic se ia pe sine ca obiect de cunoaștere și, în consecință, ar exista toate premisele ca el să se adecveze cu sine, să se „egalizeze" cu sine, să se identifice cu sine. Totuși, care este procedeul prin care conștiința, raportându-se la ea însăși, își descoperă ființa sa absolută, ființa sa care nu datorează nimic lumii naturale și lucrurilor sale? Unii filosofi (ca, de exemplu, Kant) pretind că această operație este judecata, iar alții (ca, de pildă, Husserl) afirmă că aceasta este intuiția. Este, însă, greu de susținut că enunțul prin care eul se „autodefinește" ca activitate cogitativă pură poate fi altceva decât o judecată. Fără îndoială, subiectul dispune de capacitatea vizualizării pentru sine a acestui enunț și el este predispus să considere actul vizualizării sale ca fiind o

intuiţie perfectă sau o evidenţă de sine desăvârşită. Dar această formă de cunoaştere se desfăşoară în timp, are caracterul unui proces şi, din această cauză, ea nu îndeplineşte condiţiile cerute pentru a putea fi desemnată drept o intuiţie în accepţiunea clasică a cuvântului.

Filosofii subiectivităţii înclină să numească actul prin care conştiinţa se cunoaşte pe sine în calitate de gândire pură un act originar. Dar este el cu adevărat ceva de acest gen? Eul de care ei vorbesc pare să fie la început (exemplul lui Husserl este decisiv în această privinţă) mai degrabă un eu natural şi psihologic decât unul logico-metafizic şi numai în final, în urma unei laborioase operaţii de punere în paranteză şi de obnubilare a tuturor conţinuturilor empirice şi concrete implicate în viaţa eului, acesta devine un eu „pur". Termenului „origînar" i se poate atribui, însă, şi un alt înţeles, existent cel puţin la nivelul implicit al discursului acestor filosofi. Afirmând că viaţa conştiinţei este factorul primordial în raportul dintre om şi lumea naturală, ei vor să spună că aceasta din urmă primeşte un sens şi se transformă în obiect de cunoaştere numai şi numai în prezenţa subiectului uman. De aici şi până la a susţine că din punct de vedere strict filosofic lumea ar trebui concepută ca un complex de semnificaţii şi că ea ar trebui constituită în exclusivitate de un *ego* transcendental şi absolut „pur" este numai un pas şi un gânditor ca Husserl, de exemplu, îl face cu hotărâre şi cu multă încredere în sine.

Rămâne, însă, întrebarea dacă pusă în aceşti termeni problema originarităţii beneficiază de răspunsul cel mai adecvat. Să existe doar un singur element

primordial al vieții cu sens pe care îl pot elogia filosofii și anume subiectivitatea? Nu este oare subiectivitatea încă de la început inextricabil asociată cu lumea naturală (sau, mai exact, cu lumea naturală ce funcționează în conformitate cu anumite paradigme „ideale" și oarecum abstracte) și cu comunitatea monadelor spirituale și nu reprezintă ea, măcar în parte, o rezultantă a acestor interferențe? Viața cu sens a subiectivității nu este făcută ea posibilă într-o anumită măsură de faptul că ființa și devenirea (exterioare ei sau relativ exterioare ei), precum și intersubiectivitatea se obiectivează într-o manieră coerentă și în conformitate cu anumite legi și criterii de repetabilitate astfel încât ele primesc din interiorul sinelui lor un „sens"? Nu ar fi mai bine atunci să afirmăm că subiectivitatea și lumea (lumea lucrurilor și lumea intersubiectivității), în calitatea lor de factori producători de sens, sunt cooriginare? O metafizică a originilor care în programul ei de cercetare ar pleca de la ideea luării în considerare a celor trei factori de existență care sunt subiectivitatea, *logos*-ul intersubiectiv și modelele ideale ale genurilor și speciilor are toate șansele de a deveni o reflecție filosofică mai complexă decât simpla metafizică a subiectivității. Dar gândirea metafizică nu se poate limita la a rămâne doar un demers asupra originarului. Metafizica trebuie să se extindă până la a cuprinde și acel gen de cercetare cunoscut sub numele de metafizica gândurilor finale sau concluzive[4], gen de cercetare prin intermediul căruia ea vizează să

[4] Despre acest tip de reflecție a se vedea, între altele, studiul *Was ist Metaphysik - was Moderne?*, în Dieter Henrich, *Konzepte*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1987.

exploreze posibilitatea edificării unor proiecte şi a identificării unor soluţii menite să aplaneze conflictele inerente existenţei omului. Ea s-ar converti astfel, până la urmă, într-un îndreptar de viaţă şi într-un sistem de principii dătător de speranţă.

ÎN LOC DE ÎNCHEIERE

Istoria filosofiei ar putea fi redusă, exagerând puțin, la istoria confruntării dintre un curent metafizic de gândire şi un curent antimetafizic. Adversarii metafizicii au proclamat în repetate rânduri „moartea" sau dispariția ei, dar metafizica s-a încăpățânat să rămână în „viață" şi ea ocupă în continuare o bună parte din avanscena dezbaterilor filosofice. Explicația nu poate fi decât una singură: mintea umană este astfel alcătuită încât una din direcțiile ei constante de elaborare rezidă în efortul de configurare a unor concepte care se sustrag dependențelor spațio-temporale rigide şi care ridică pretenții la universalitate. Această înclinație este acompaniată de o tendință la fel de adânc înrădăcinată în patrimoniul de aptitudini al gândirii umane, tendință care îşi găseşte exprimarea optimă în structurarea unor concepte care sunt strâns asociate cu contextele spațio-temporale specificate şi care nu emit, de regulă, decât pretenții de valabilitate relativă. Istoria gândirii este de neimaginat în afara disputei creatoare dintre liniile de reflecție amintite. Resemnificarea parțială a unor concepte mai vechi, apariția unor concepte noi şi formarea unor teorii inedite nu pot fi rezultatul discuțiilor purtate exclusiv în interiorul unuia dintre cele două curente de gândire. Una din condițiile fundamentale ale realizării lor este schimbul de opinii argumentat cu partizanii celeilalte părți. Numai pe fundalul criticilor raționale reciproce, fantezia conceptuală se poate dezvolta în limite

controlabile, iar teoriile pot câştiga consistenţa logico-structurală aşteptată. Pretenţia uneia din părţi că ea ar fi înlocuit o dată pentru totdeauna paradigmele de gândire reprezentative ale celeilalte părţi cu propriile ei paradigme nu îşi are nici o acoperire în realitate. Ambele direcţii de reflecţie s-au dovedit capabile să-şi reînnoiască periodic paradigmele, pornind de la presupoziţiile şi principiile lor caracteristice. În plus, actul prin care o paradigmă opusă este decretată, după o examinare cel mai adesea superficială, ca fiind „învechită" şi scoasă cu aroganţă de pe scena ideilor pentru a fi împinsă în faţă propria paradigmă reprezintă un exerciţiu de gândire nedemocratic şi el trebuie condamnat în consecinţă.

Ce se poate, însă, constata la o cercetare mai atentă a teoriilor propuse de anumiţi reprezentanţi ai celor două curente de gândire? Se poate constata că atitudinea unora dintre susţinătorii unei direcţii este influenţată în mod semnificativ de concepţia susţinătorilor celeilalte direcţii. Se poate constata, altfel spus, că perspectiva oferită de una dintre paradigme implică elemente de conţinut aparţinând celeilalte paradigme. Ilustrative în acest sens sunt cazurile lui Derrida şi Habermas, doi dintre cei mai neobosiţi critici contemporani ai metafizicii. Ambii gânditori vorbesc, mai mult sau mai puţin, şi, cu siguranţă, fără să vrea, limbajul metafizicii. Derrida, de exemplu, se află, întocmai cum se află cei mai mulţi dintre metafizicieni, în căutarea unui ultim principiu constitutiv al lumii. Este adevărat că el nu-l va echivala pe acesta cu fiinţa, aşa cum procedează majoritatea metafizicienilor sau majoritatea metafizicienilor de inspira-

ție tradiționalistă, ci îl va echivala cu devenirea sau, mai exact, cu un anumit tip de devenire, cu o devenire „specificată", cu devenirea „scriiturii" care se scrie la nesfârșit pe sine însăși. Dar modul în care interpretează Derrida procesul de elaborare a „textului universal" și, deci, procesul de întemeiere „semiotică" a lumii îl pune într-o poziție de subordonare tacită față de metafizică. Din caracterizarea scriiturii primordiale ca reprezentând „rădăcina comună" a tuturor diferențelor sau opozițiilor care traversează limbajul uman rezultă că ideea de devenire (specificată) joacă oarecum rolul pe care îl juca altădată ideea ființei etern identice sieși și că devenirea la care el se referă nu este, în definitiv, decât o devenire „ființizată". Situația este ceva mai puțin clară în cazul lui Habermas. Paradigma înțelegerii, paradigma în jurul căreia Habermas își edifică teoria, derivă, fără îndoială, din efortul lui de a situa rațiunea în contexte temporalo-istorice precis delimitate și de-a o orienta spre rezolvarea de probleme puse „aici și acum". Înțelegerea este „raportarea intersubiectivă" mediată lingvistic între indivizii care fac parte dintr-o comunitate socială datată istoric. Ea este sau pare să fie o formă de viață acaparată exclusiv de rețeaua de determinări a cotidianului și a concretului factual. Dar pe parcursul argumentației, Habermas scoate conceptul de înțelegere de sub dominația acestei perspective univoce de interpretare, introducând in discuție o perspectivă de interpretare suplimentară. Pentru ca înțelegerea să se producă efectiv – spune el –, trebuie îndeplinită în prealabil condiția oricărei înțelegeri posibile. Pentru ca actele de comunicare să conducă la un consens, este necesar ca

interlocutorii să presupună în prealabil că ei se pot înțelege. Pentru ca interlocutorii să se înțeleagă factual unii cu alții, ei trebuie să plece de la presupoziția că toate expresiile lingvistice pe care le vor întrebuința, le vor întrebuința în permanență în unul și același sens. Această presupoziție de fond la care se referă Habermas este, însă, o presupoziție care depășește „spațiul și timpul", este o presupoziție idealizantă, este o presupoziție contrafactuală. Dar idealizante sau contrafactuale sunt și pretențiile la validitate pe care le ridică locutorii în legătură cu conținutul propozițiilor asertorice, normative și expresive pe care ei le formulează. În calitatea lor de pretenții, aceste propoziții transcend toate normele posibile de factură contextuală, de factură locală, instituindu-se necesarmente ca propoziții cu pretenții de validitate universală[1]. Însă o presupoziție care nu ține seama de circumstanțele concret-istorice ale vieții și se constituie într-o presupoziție idealizantă, așa cum este presupoziția de fond la care se referă Habermas, este pur și simplu o presupoziție metafizică. De asemenea, pretențiile la validitate universală ale propozițiilor asertorice, normative și expresive utilizate în raportările lingvistice intersubiective, pretenții pe care le descrie același gânditor, nu acționează nici ele decât ca niște presupoziții integral metafizice.

---

[1] Jürgen Habermas, ***Discursul filosofic al modernității***, trad. de Gilbert V. Lepădatu, Ionel Zamfir, Marius Stan, cu un studiu introductiv de Andrei Marga, București, Editura All, 2000, cap. XI, ***O altă cale de ieșire din filosofia subiectului: rațiunea comunicativă versus rațiunea centrată în subiect***, precum și ***Gândirea postmetafizică***, cap. III, ***Teme ale gândirii postmetafizice***.

Criticii modelului metafizic de gândire ar putea, însă, să ne reproşeze că un proces similar de contaminare cu idei opuse (sau relativ opuse) poate fi întâlnît şi în rândul susţinătorilor acestui model. Noi nu vom contesta o astfel de afirmaţie, dar îi vom lăsa pe adversarii noştri să scoată în evidenţă eventualul „defect de frumuseţe" al teoriilor noastre... În ceea ce ne priveşte, noi preferăm să recunoaştem că există şi filosofi care respectă întru totul principiile fundamentale ale paradigmei antimetafizice de gândire şi ne vom referi în continuare, chiar dacă numai pe scurt, la unul dintre ei şi anume la Richard Rorty. Filosofia, este de părere Rorty, ar trebui să renunţe definitiv atât la ideea că există o natură intrinsecă a lucrurilor, cât şi la ideea, complementară acesteia, că există o raţiune umană pură, o raţiune atemporală şi anistorică al cărei scop ultim ar fi acela de a ne oferi o reprezentare cognitivă adecvată a acestei pretinse substanţe sau esenţe nedevenibile a lucrurilor. Pentru Rorty, lumea nu mai reprezintă totalitatea unor obiecte izolate a căror identitate cu ele însele este asigurată de identitatea cu sine a naturii lor intrinseci, ci adiţionarea la infinit a acelor nuclee de relaţii la care s-ar reduce domeniul de determinări al lucrurilor, precum şi, în plus, însumarea la nesfârşit a relaţiilor dintre aceste nuclee de relaţii. Altfel spus, pentru el lumea constă dintr-un „flux" niciodată încheiat de relaţii între relaţii[2]. La acest conglomerat de relaţii între relaţii avem acces, însă, numai prin intermediul descrierilor lingvistice. Dar ele sunt

[2] Richard Rorty, ***L'espoir au lieu du savoir***, édition française établie par Claudine Cowan et Jacques Poulain, Paris, Albin Michel, 1995, p. 58.

făcute din perspectiva intereselor noastre practice, ceea ce are drept consecință faptul că fiecare din imaginile succesive ale lumii este doar o imagine parțială a ei și corespunzătoare exclusiv nevoilor noastre de moment. Însă Rorty contestă nu numai existența unei esențe atemporale a lucrurilor, ci și existența unei rațiuni care ar fi subordonată unor principii și reguli universale de argumentare[3]. Nu putem recurge la o „justificare" în general a activităților, credințelor și dorințelor noastre; „justificarea" se produce întotdeauna - susține Rorty - în circumstanțe istorice precis datate și servește scopurilor pe care comunitățile locale le urmăresc în viața lor cotidiană. În condițiile în care nu se acceptă ideea prezenței unei substanțe sau a unei esențe atemporale a lucrurilor rezultă oarecum de la sine că nu se poate accepta nici concepția adevărului corespondență. Lumea înconjurătoare exercită, totuși, presiuni cauzale asupra noastră și ea ne obligă să răspundem la provocările ei. În încercarea de a răspunde problemelor pe care ambientalul i le pune, omul elaborează o diversitate de „descrieri lingvistice" posibile ale acestuia, descrieri pe care caută să le transforme în „ghiduri fiabile" pentru ceea ce el dorește să obțină[4]. Unele descrieri se vor dovedi, însă, a fi mai utile decât altele. Unele descrieri ne vor ajuta să creăm o lume mai bună într-un grad mai ridicat decât altele. Aceste descrieri pe care singur viitorul este în măsură să le justifice din punct de vedere practic ar putea primi denumirea de descrieri adevărate. În rezumat, filosofia lui Rorty este o filosofie con-

[3] *Ibidem*, p. 86.
[4] *Ibidem*, p. 35.

textualistă, „localistă" și pragmatistă; ea este o filosofie antimetafizică prin excelență.

Relațiile omului cu lumea sunt, însă, ceva mai complexe decât ni le prezintă un model antimetafizic de gândire cum este modelul propus de Richard Rorty. O paradigmă metafizică poate să le scoată mai bine în evidență și să le expliciteze mai profund. O paradigmă de acest gen se construiește pornind de la următoarele principii: 1) există o esență de natură suprasensibilă și atemporală a lucrurilor; 2) gândirea, facultatea cognitivă fundamentală a omului, funcționează în conformitate cu anumite legi universale; 3) adevărul reprezintă adecvarea gândirii și a lucrurilor. Fără îndoială, conținutul ideatic al acestor enunțuri poate fi, măcar în parte, reformulat și resemnificat. La aceste enunțuri de fond, reformulate și resemnificate mai mult sau mai puțin, putem adăuga și alte enunțuri la fel de importante sau aproape la fel de importante. În fine, principalii termeni conceptuali puși în joc într-un astfel de discurs teoretic pot fi introduși într-o relație de sensuri inedită, într-o relație capabilă să aducă mai multă lumină în încercarea noastră de a defini locul omului în univers.

Ar trebui să începem prin a căuta să circumscriem mai exact semnificația expresiei „esența lucrurilor". Cel mai indicat ar fi să o înlocuim cu sintagma „forma (interioară) a lucrurilor" sau „ființa-formă a lucrurilor". Ar trebui să distingem, apoi, între începutul de formă al lucrurilor și forma lor pe deplin realizată. Nici un lucru nu poate exista dacă el nu începe să existe ca prefigurare a formei sale integrale. Accentul trebuie pus, însă, pe ideea ființei-formă ca atare.

Un lucru apare numai în mijlocul unei colectivități de lucruri asemănătoare. El se înființează, așadar, numai prin aderența lui originară la o anumită clasă, la o anumită „specie". Dar existența clasei este condiționată de existența unei forme-tipar primordiale. Acestei forme i se subordonează spontan toți indivizii care intră sau urmează să intre în compoziția unei clase sau a unei specii. Forma-tipar este un fel de program „genetic" care impune identitatea comună a tuturor indivizilor dintr-o clasă sau alta, dar care permite, totodată, o oarecare diferențiere între ei. Ea este un fel de schemă abstractă de funcționare sau un fel de model ideal de configurare la care participă fiecare individ în măsura în care acesta se întemeiază ca individ, deoarece a se întemeia ca individ înseamnă pentru el - dincolo de apariția notelor sale strict caracteristice - a se întemeia ca individ aparținând unei clase sau unei specii și înseamnă în primul rând aceasta.

Un alt termen care ar trebui parțial resemnificat este termenul de gândire. Gândirea nu se manifestă niciodată într-o pură izolare de sine și închisă în autonomia sa absolută, ci numai într-o strânsă asociere cu limbajul. Împreună cu limbajul ea formează sistemul gândire-limbaj, sistem de care dispune efectiv doar ființa umană. Cuvintele, unitățile fundamentale ale sistemului gândire-limbaj, sunt, de fapt, structuri ambivalente, structuri care combină semnificatul cu semnificantul, deci conceptul cu complexul sonor sau simbolul grafic, iar propozițiile au și ele un dublu statut, întrucât ele trimit atât la substanța materială a exprimării (care este fie de natură sonoră, fie de natură grafică), cât și la semnificația ei ideatică, adică la

imaginea mentală a unor experienţe posibile. Sistemul gândire-limbaj se obiectivează într-o diversitate de subsisteme gândire-limbaj. Dar toate aceste subsisteme se coagulează în jurul unor legi de înaltă generalitate care constituie baza pretenţiei lor de acomodare şi de „înţelegere" reciprocă. Nu se poate sustrage controlului exercitat de legile universale de funcţionare ale sistemului nici măcar limbajul logico-speculativ al comunităţii de experţi din domeniul filosofiei. Cum ar putea, altfel, filosofii să ajungă la un acord între ei sau, cel puţin, să încerce realizarea lui?

Un plus de precizie explicativă trebuie introdus şi atunci când luăm în discuţie definiţia clasică a adevărului. Intenţia de adecvare a gândirii nu se exercită la dreptul vorbind asupra lucrului luat ca un tot, ci numai asupra nucleului său constitutiv. La rândul ei, energia cognitivă care vizează identificarea nucleului constitutiv al lucrurilor sau a formei lor interne nu are cum să fie echivalată doar cu gândirea, aceasta din urmă fiind asociată în permanenţă cu limbajul şi alcătuind împreună cu el sistemul gândire-limbaj. Cine este, însă, purtătorul intenţiei de cunoaştere? Este el subiectul izolat, subiectul închis în sine, aşa cum credea o concepţie filosofică mai veche? Ar fi bine să renunţăm la această opinie şi, în conformitate cu unele sugestii mai noi, să afirmăm că vehiculul cognitiv este subiectul aflat în raporturi comunicative cu ceilalţi subiecţi, este subiectul socializat, este subiectul intersubiectiv sau, utilizând o altă formulare – în care termenul ce defineşte are, în fond, acelaşi sens cu termenul ce defineşte din cea dintâi formulare –, să spunem că el este intersubiectivitatea indivi-

dualizată, că el este intersubiectivitatea subiectivizată. Ce anume, însă, face posibilă adecvarea dintre gândire şi lucruri, dintre gândirea-limbaj şi nucleul constitutiv al lucrurilor? Definiţia clasică a adevărului nu ne răspunde la această întrebare. Ar trebui să existe, totuşi, un element comun între cele două componente ale procesului de cunoaştere pentru că altfel adecvarea nu ar avea cum să se realizeze. Elementul de identitate rezidă, aşa cum am arătat, în caracterul suprasensibil al ambelor sale componente. O altă problemă ce se cere a fi evocată pe scurt aici este aceea a formei specifice de cunoaştere a nucleului constitutiv al lucrurilor. Coincide ea oare cu intuiţia intelectuală, aşa cum pretind unii filosofi? Este greu de crezut că fiinţa, că fiinţa-esenţă poate fi apropriată în această manieră. Cunoaşterea ei constă, de fapt, în totalizarea unor enunţuri judicative care o descriu şi o caracterizează atât în ceea ce priveşte propriul ei conţinut, cât şi în ceea ce priveşte raporturile sale cu ceea ce se prezintă ca fiind mai mult sau mai puţin diferit de ea. Întrucât descrierea şi caracterizarea acestor raporturi luminează şi explicitează mai bine chiar determinările propriului ei conţinut, putem spune că actul cunoaşterii filosofice transformă finalmente fiinţa (fiinţa-esenţă) într-un concept relaţional.

Primul element de referinţă al gândirii metafizico-tradiţionale este, desigur, conceptul de fiinţă. În acest context, conceptul respectiv primeşte întreaga încărcătură pozitivă a interpretării, în timp ce conceptul de devenire este supus totalmente unei interpretări depreciative. Însă ar trebui să-i găsim şi devenirii un loc mai onorabil în tabelul conceptelor

noastre. În definitiv, la baza formării universului se află nu numai ființa, ci și devenirea. Ființa este responsabilă de apariția sistemului de identități de care este impregnată lumea, iar devenirea este responsabilă de apariția sistemului de diferențe care i se opune primului sistem și-l completează. O teorie filosofică nu poate aspira, însă, să fie o teorie completă dacă ea nu ia în discuție, alături de conceptele de ființă și devenire, și conceptele de gândire și limbaj. De cel mai mare interes ar fi, pe de o parte, cercetarea modului în care ființa și devenirea își pun amprenta asupra complexului de determinații al gândirii și limbajului și, pe de altă parte, cercetarea modului în care gândirea și limbajul introduc în categoriile ce le sunt specifice „în sinele" ființei și al devenirii și îl recreează. S-ar dovedi atunci că numai punerea în relație a celor patru termeni este în măsură să explice în profunzime raporturile care se stabilesc între om și univers. O oarecare întâietate valorică ar trebui acordată, totuși, ființei. Nu este oare ființa aceea care, datorită principiului identității ce îi este consubstanțial, precum și atracției spre ordine și stabilitate pe care o exercită, îi oferă devenirii posibilitatea să se reproducă fără ca aceasta să se dizolve în pura dezordine de care ea este, altfel, amenințată și nu este oare ființa aceea care, datorită aceloraşi calități, îi oferă gândirii oportunitatea să se gândească pe sine, iar limbajului pe aceea de a se exprima pe sine? Dacă facem abstracție, însă, de această prevalență relativă atribuită ființei, ni se impune să afirmăm că adevăratul element constitutiv al modelului teoretic pe care îl propunem este *relația* dintre cei patru termeni, este *relația* lor pur și simplu...

Despre metafizică s-a discutat, se discută şi se va discuta şi în viitor la o tensiune ideatică şi cu o înverşunare polemică pe care alte discipline ale spiritului nu le-au cunoscut, nu le cunosc şi nu le vor cunoaşte, probabil, niciodată. Unii filosofi o pozitivează fără nici o rezervă, alţii, deşi în linii mari o apreciază, nu uită, totuşi, să-i aducă şi critici şi, în fine, alţii îi contestă orice merite.

Vasile Frăteanu, profesor de metafizică la Universitatea „Babeş-Bolyai" din Cluj-Napoca, ne prezintă cauzele acestei istorii atât de frământate. El compară, apoi, modelul de gândire metafizic cu alte modele de gândire filosofice şi ne indică posibilele modalităţi de regândire şi de resemnificare ale metafizicii, propunându-ne, totodată, spre reflecţie propriul său model teoretic bazat pe introducerea în relaţie a patru mari concepte filosofice: fiinţa, devenirea, gândirea şi limbajul.

EDITURA DACIA
ISBN 973-35-1496-9